

THEOLOGISK TIDSSKRIFT

FOR

DEN EVANGELISK-LUTHERSKE KIRKE I NORGE.

UDGIVET

AF

G. P. CASPARI. GISLE JOHNSON. R. TØNDER NISSEN.

LÆRERE I THEOLOGIEN VED UNIVERSITETET I CHRISTIANIA.

Med den ene Haand gjorde de Gjerningen,
og med den anden holdt de Vaaben.
Neh. 4, 17.

NY RÆKKE.

ANDET BIND.



CHRISTIANIA.

P. T. MALLINGS FORLAGSBOGHANDEL.

1873.

THEOLOGISK TIDSSKRIFT

FOR

DEN EVANGELISK-LUTHERSKKE KIRKE I NORGE

UDGIVET

AF

L. E. CASPARI, A. T. MALLINGS, A. T. MALLINGS

LEKTOR I THEOLOGISKE VIDENSKABER I KONGELIGE UNIVERSITET I CHRISTIANIA

Udgivet af
Kongelige Universitet
i Christiania



15786

P. T. MALLINGS BOGTRYKKERI,
P. T. MALLINGS FORLAGSBOGHANDLER

1873

INDHOLD.

Dr. Søren Kirkegaards Christendomsforkyndelse. II.	Side.
Af F. Petersen	1—72.
Homiletiske Strøbemærkninger. IV.	
Af J. Bruun	73—123.
Historisk-kritiske Studier over den kirkelige Daabsbekjendelse. II, 2.	
Marcellus af Ancyras Troesbekjendelse.	
Af C. P. Caspari	124—222.
Indledende Oversigt over enkelte Sider af H. N. Hauges Virksomhed. (Brudstykke af et større Arbejde om H. N. Hauge og hans Samtid).	
Af A. Chr. Bang	223—249.
Beskrivelse over Jerusalem. (Et Brudstykke)	
Af Volrath Vogt	250—263.
Nogle Bemærkninger angaaende Oversættelsen af Ap. Gj. 1, 5 og 11, 16.	
Af C. P. Caspari	264—265.
Irenæica.	
Af C. P. Caspari	266—267.
Anmeldelser	268—272.
Exegetiske Studier. I. 1 Tim. 3, 16.	
Af F. W. Bugge	273—303.
De gammellutherske Dogmatikeres Apologi for den hellige Skrifteguddommelige Oprindelse og Autoritet. II.	
Fremstillet af K. Krogh Tonning	304—353.
Pietismens Begreb og Væsen.	
Af Christen Brun	356—462.

Maleachis Bogs Tankegang, indre Sammenhæng og Inddeling.

(En Skizze).

Af C. P. Caspari 463—468.

Anmeldelser 469—480.

Dr. Søren Kierkegaards Christendomsforkyndelse. II. Fortsættelse.

Af F. Petersen 481—525.

Om Jesu Syndefrihed.

Af Dr. E. F. B. Horn 526—553.

De reformatoriske Bevegelser i Italien paa Luthers Tid. I.

(Efter fem Foredrag, holdte i Missionshuset paa Opfordring af „Selskabet for Christiania Byes Vel“).

Af Vilh. Poulsen 554—571.

Den augsburgske Konfessions anden og attende Artikel. (Om

Arvesynden og om den frie Vilje).

(Af Skriftet „Einleitung in die Augustana“ II).

Af Dr. Gustav Plitt 572—614.

Bidrag til Daabssymbolets ældste Historie.

1. Bevis for, at Daabssymbolet i den anden Halvdel af det andet Aarhundrede har været til i den romerske Menighed og i Kirken overhovedet.

2. Spor af det kirkelige Daabssymbol før Irenæus og Tertullian.

Af C. P. Caspari 615—636.

Dr. Søren Kierkegaards Christendomsforkyndelse.

AF

FREDRIK PETERSEN,

Kand. og Stipendiat i Theologien.

II.

Kierkegaards Virksomhed som Forfatter¹⁾.

Atten opbyggelige Taler.

„Enten-Eller“ fremstillede Nødvendigheden af, at Mennesket gik over fra det æsthetiske Liv til et ethisk Liv; og der laa allerede i Enten-Eller Antydninger til, at dette ethiske Liv i sig indesluttede et religiøst, ja, nøjagtigere talt, at det ethiske maa selv fødes ud af det religiøse. Imidlertid tiltrængte dette religiøse Liv en nærmere Belysning end den, der var bleven det til Del i Enten-Ellers Ultimatum. Det gjaldt om at erkjende dets Forhold til det Christelige. Thi vistnok er det christelige Liv et religiøst; men ikke ethvert religiøst Liv er det christelige. Til Belysning nu heraf udgav Kierkegaard under eget Navn i 1843 og 1844 „Opbyggelige Taler“, hvis Tal efterhaanden steg til atten. Disse fremstille den Religiositet, som ligger til Grund for Ethikereens Standpunkt i Enten-Eller, og angive derfor, hvor langt henimod Christendommen, der ved dette Skrift var naaet. Til den nøjagtigere Belysning af denne Religiositet, anse vi et kort Referat af Talernes Indhold fornødent.

¹⁾ Fortsættelse fra Bind I. p. 315.

I „To opbyggelige Taler 1843“. 1. „Troens Forventning“. Alle jordiske Goder ere kun af tvivlsomt Værd, kun det Evige i Mennesket er et sikkert Gode¹⁾. Og det Evige i Mennesket er hans Tro. Men Troen har derfor ogsaa den Egenskab, at den ikke kan tilønskes Nogen, saalidt som det ene Menneske formaar at give det andet den. Enhver maa selv erhverve den, men Enhver kan og erhverve den. Thi væsentlig besidder ethvert Menneske den. Og han erhverver den da, naar han gaar til Gud, og Gud bliver Læremesteren²⁾. Saaledes Troen; Troens Forventning er Sejer, Sejer i det Nærværende, Sejer over det Tilkommende. Det Evige er mægtigere end Timeligheden, derfor kan og skal Mennesket ogsaa med det Evige i sig sejre over hele Timeligheden, ja har, væsentlig seet, sejret derover — dersom han lader det Evige have Magten i sig. Han sejrer over det Tilkommende med dets Vexlen og dets Bekymringer, og deri styrker han sig til at sejre over det Nærværende med dets Nød. Troen, det Evige i Mennesket, slutter sig med sin Forventning ikke om noget enkelt Endeligt, overhovedet ikke om noget Endeligt. Alt det Endelige kan Du derfor tabe, ogsaa det Kjæreste, og lider dog intet Nederlag. Troen holder sig alene til det Evige, hvoraf den selv er udsprungen, og holder derfor Stand i enhver Modgang; thi Modgangen er af endelig Natur. Troen griber Gud og fastholder Ham, og Han, den Evige, hos hvem der ikke er Forandring eller Skygge af Omskiftelse, skulde Han vel kunne skuffe. Troens Forventning er derfor Sejer, og denne Forventning kan ikke skuffes — uden derved, at et Menneske skuffer sig selv ved at opgive Troen³⁾.

2. „Al god og al fuldkommen Gave er oven-

¹⁾ p. 22. ²⁾ p. 15. 16 sq. ³⁾ p. 29 frg.

fra“. I Medgang og Lykke synes disse Ord saa lette at forstaa. Men i Modgang, naar Gud end ikke vil opfylde Dig det eneste Ønske, som Du begjærer af al din Sjæl og al din Magt, da ere de ikke saa lette at forstaa. Thi Guds Forestillinger om det Gode og Fuldkomne og Menneskets vige langt fra hinanden. Men slipper Du dog ikke Ordet, holder Du det fast, indtil de „travle Tanker have arbejdet sig trætte, de frugtesløse Ønsker have udmattet Din Sjæl, — da var maaske Dit Væsen blevet stillere, da havde maaske Dit Sind, skjult og ubemærket, udviklet i sig den Sagtmodighed, der annammer Ordet. Gud havde istedetfor Dit Ønske, der dog kun gjaldt en Endelighedens Ting, skjænket Dig en Tro, ved hvilken Du vandt Gud og overvandt den ganske Verden“, havde „af dit utaalmodige og ustadige Hjerte skabt en stille Aands uforkrænkelige Væsen“¹⁾).

Eller det var ikke Ønsker, Du nærede; Du vilde bevæge Gud „ved Din Trods“, „Du troede, at Dine Lidelser vare saa store, Dine Sorger saa sønderknusende“, at Du maatte „kalde Gud frem fra Hans forborgne Dybder“. „Men Himlen lukker sig for slig formastelig Tale. Og der staar skrevet, Gud fristes og ikke af Nogen“. Men naar Du da, træt af den forgjæves Trods, ydmygede Dig under Guds vældige Haand, „da aabnede Himlene sig, da saa Gud“ ned paa Dig, „og sagde: endnu en liden Stund, og jeg vil forny Jordens Skikkelse. Og se, Din Skikkelse blev fornyet, og Guds forbarmende Naade havde i Dit trodsige Sind fremelsket den Sagtmodighed, der annammer Ordet“. Var ikke dette en god og fuldkommen Gave?²⁾

Heller ikke skal Tvivlen have nogen Magt over dette Ord ved at gjøre det usikkert, hvad der kan ansees for god og fuldkommen Gave og derfor tør henføres til Gud. Thi

¹⁾ p. 40. ²⁾ p. 41 sq.

Ordnes Mening er, at Alt bliver en god og fuldkommen Gave ved at henføres til Gud og modtages med Taknemlighed¹⁾. Og har et Menneske ikke forstaaet dette, da er det, fordi han ikke har villet forstaa det²⁾. Dette gjælder selv da, naar Talen er om den Straf, som Gud lægger paa en Angrende. Ogsaa den er en god og fuldkommen Gave selv da, naar Straffen for hans Synd rammer ikke blot ham selv, den angrende Synder, men ogsaa Andre, Uskyldige, hans Nærmeste og Kjære. Intet vil mere end Angeren selv hjælpe ham til at forstaa dette. Thi Angeren er et Menneskes Kjærlighed til Gud, men den Kjærlighed, i hvilken Mennesket elsker Gud efter sin Ufuldkommenhed³⁾. Angeren er en Taksigelse ikke blot for Straffen, men ogsaa for Tilskikkelsen⁴⁾. Hvorledes skulde da den Angrende gaa i Rette med Gud, som var denne Straf, hvilken Gud tilskikker ogsaa hans uskyldige Kjære, ikke en god og fuldkommen Gave. Saaledes beviser dette Ord sin Sandhed paa ethvert Menneskehjerte, at al god og al fuldkommen Gave kommer ovenfra, fra Lysenes Fader, hos hvem der ikke er Forandring eller Skygge af Omskiftelse.

II. „Tre opbyggelige Taler 1843“. 1. „Kjærlighed skal skjule Synders Mangfoldighed“. Kjærlighed skjuler Synders Mangfoldighed hos andre Mennesker, denne Kjærlighed, som skjuler Andres Synder, den er blevet til først med Christendommen; det er den „christelige Kjærlighed“⁵⁾. Vel var der hos Hedningen Kjærlighed; men han lovpriste dog Hævnen⁶⁾. Og overlod end Jøden Hævnen til Herren, saa var det ham dog en sød Bevidsthed, at Ingen forstod at tage saaledes Hævn som netop Herren. Ikke saaledes den christelige Kjærlighed, den er uforanderlig, bliver sig altid selv lig i at skjule over Andres Synder. Synders Mangfoldighed skjuler den paa mange Maader; den vexler utrættelig Vaaben,

¹⁾ p. 46. ²⁾ p. 47, 48. ³⁾ p. 50. ⁴⁾ p. 52. ⁵⁾ p. 11 cfr. atter p. 16. ⁶⁾ p. 8.

eftersom Kampen er forskjellig. Den skjuler Synden med sit rene Blik, den ser ikke, at det er Synd; thi ikke hvad man ser, kommer det an paa, men hvorledes man ser¹⁾. Den skjuler Synden ved at lukke Øje og Øre for Syndens aabenbare Gjerning, end sige for dens hemmelige²⁾. Den bringer Synderen tilbage paa det Godes Vej, saa han afstaar fra at synde³⁾. Den holder ud med Synden, saaat den ingen Anledning faar til at bryde ud, idet Kjærlighed altid holder Fristelsen borte⁴⁾; den tager Synden bort i Tilgivelse. Og den beder for Synderen, som Abraham bad for de faldne Stæder Sodoma og Gomorrha⁵⁾.

2. „Kjærlighed skal skjule Synders Mangfoldighed“. Den Kjærlighed, som er i et Menneske, skjuler over Syndernes Mangfoldighed i ham selv; den skjuler over dem i hans egne Øjne. Thi Kjærligheden til Gud bringer ham til at vende hans Øjne bort fra sine Synder for at fæste dem ene paa Gud, „unddrager ham Synet af [hans] Synders Mangfoldighed, saa han fortabt i Kjærlighed ikke ser den mere“⁶⁾. Og i Dommen skjuler den over Mangfoldigheden for Guds Øjne. Thi Gud er Kjærlighed, og er der Kjærlighed i det Menneske, saa ser Gud ikke paa hans Synder, men kun paa hans Kjærlighed⁷⁾.

3. „Bekræftelsen i det indvortes Menneske“. Umiddelbart er Mennesket hengivet i Livets vexlende og ubestandige Mangfoldighed. Men er der noget Dybere i hans Sjæl, da vil der vaagne en Bekymring hos ham efter Sammenhæng og Mening i denne Vexel og Ubestandighed: Hvorfor er han selv til? Hvad er den hele Verdensorden til, hvori han staar som et enkelt Led. I denne „Bekymring forkynder det indvortes Menneske sig, der ikke er bekymret om den ganske Verden, men kun om Gud og om sig selv, og om

¹⁾ p. 13.²⁾ p. 14 sq.³⁾ p. 17.⁴⁾ p. 19.⁵⁾ p. 21 sq.⁶⁾ p. 30. 31. 33.⁷⁾ p. 34.

Forklaringen, der gjør ham Forholdet forstaaeligt, og om Vidnesbyrdet, der bekræfter ham i Forholdet¹⁾. Og Gud er „trofast og lader sig ikke uden Vidnesbyrd. Men Gud er Aand, og kan derfor kun give et Vidnesbyrd i Aand, det er i det indvortes Menneske“. Til Bekræftelsen i det indvortes Menneske skal for den redeligt Søgende, der fastholder Bekymringen og ikke lader sig den fravriste, tjene de Tilskikkelser, som Gud sender ham, enten det nu er Medgang i Lykke²⁾ eller Begunstigelse³⁾ efter Gjenvordigheder⁴⁾ eller Ulykke⁵⁾; — eller det er Modgang, saa han tykkes at have tabt Haabet⁶⁾, eller han er en Forurettet⁷⁾, eller Forsøgt i Anfægtelser⁸⁾. Holder han ud, saa skal Gud tilsidst give Forklaringen og lade Vidnesbyrdet følge tydeligt nok for den Bekymrede selv til Bekræftelse af hans indvortes Menneske. Og han skal deri vinde Gud, Himlens og Jordens Skaber, som sin Fader og Giver af kuns gode og fuldkomne Gaver⁹⁾.

III. „Fire opbyggelige Taler 1843“. 1. Herren gav, Herren tog, Herrens Navn være lovet“. Hjob er bleven en Menneskenes Lærer ikke blot derved, at han har sagt dette Ord, men fornemmelig derved, at han selv levede efter det paa Nødens Dag. Han har efterladt Slægten sig selv som et Forbillede, og tillige en Betryggelse for, at ogsaa i saadan Nød, som den, hvori Hjob stedtes, er der Sejer at vinde.

Hjobs første Ord var ikke: Herren tog. Da Ulykken rammede ham Slag for Slag, da var ikke Tabet hans første Tanke, men den Lykke, Herren hidindtil havde skjænket ham. Taknemlig for dette, stillede han ingen Krav paa Herren, som havde han Noget at fordre af Ham. „Nøgen kom jeg af min Moders Liv, nøgen skal jeg vende did tilbage¹⁰⁾“. At Herren derfor havde givet saa meget var ham Grund nok til

¹⁾ p. 45. ²⁾ p. 46. ³⁾ p. 49. ⁴⁾ p. 50. ⁵⁾ p. 52. ⁶⁾ p. 53.
⁷⁾ p. 55. ⁸⁾ p. 57. ⁹⁾ p. 58 sq. ¹⁰⁾ p. 14.

Taksigelse. Ikke heller henførte han Ulykken til nogen urigtig Ophavsmand. Han gav ikke Tilfældet, Stormen, ikke Menneskenes Ondskab, ikke sig selv, sin Uforstand Skylden: Herren tog. Og saaledes forbitrede han ikke sin Sjæl, men beredede den værdeligen til at bøje sig under Herrens Haand. Derfor kunde han og prise Gud midt i Tabet og bevare Guds Fortrolighed i Ulykken endnu skjønnere end i Lykkens Dage. Han sejrede over Ulykken ved sin uskrømtede Lovprisning af Gud.

2. „Al god Gave og al fuldkommen Gave er ovenfra“. Ved Kundskabens Træ paa Godt og Ondt kom Kundskaben ind i Verden og havde Græmmelsen i Følge¹⁾. Det Gode svandt, og Tilværelsen ligger i det Onde. Og Tvivlen, som Kundskaben førte med sig, slyngede sig ængstende om Menneskets Hjerter²⁾. „Med Kundskaben blev Tvivlen inderligere, og Kundskaben, som skulde vejlede Mennesket, bandt ham i Nød og Modsigelser“³⁾. Saaledes er Tvivlen bleven den Stærkere; og ved sig selv kan den ikke standse. Skal den Stærke bindes, da maa det ske ved den endnu Stærkere⁴⁾. En saadan Stærkere er det apostoliske Ord, der forklares baade „hvad og hvorfra: at al god Gave og fuldkommen Gave er ovenfra“⁵⁾. Thi jo mangfoldigere Kundskaben bliver, kun desto heftigere kaster Tvivlen sig over og saa ethvert helligt Ord og forvirrer Livet ved at berøve det dets enfoldige Betydning og enfoldige Kraft. Tvivlen vil lære, at tilsidst ingen Gave er god eller fuldkommen, fordi dette afhænger af en Betingelse, som maa gaa forud for det Gode og er forskjellig fra dette. Da standser det apostoliske Ord Tvivlen, ikke ved at indlade sig med den for at modbevise den. Ethvert Bevis giver den kun ny Næring. Apostelen bryder Tvivlen af: han „drager Mærkets Slør bort“,

¹⁾ p. 26. ²⁾ p. 28. ³⁾ p. 29. ⁴⁾ p. 30. ⁵⁾ ibidem.

hvori Tvivlen har indhyllet sin Tjener, „fjerner Omskiftelsens Skygger, gjenembryder Forandringens Vexel“; han „vender den Troendes Blik opad mod Himmelen, at det med sit Syn maa trage efter det, som er heroventil“¹⁾. Er Blikket nu rettet fra Omvexlingernes foranderlige Mangfoldighed hernede op mod Ham, den Uforanderlige, Lysenes Fader, — da vil og Han selv give den Betingelse, som Tvivlen fordrede for at Gaven skulde blive en god og fuldkommen Gave²⁾. Betingelsen er, at der er en levende Trang hos Mennesket til at modtage af Guds Haand Alt, hvad han annammer. — Men „inden denne Trang vaagner [og vinder Magten] i et Menneske, maa der først være foregaaet en stor Omvæltning.“ Hans første Forsøg paa at vinde Betingelsen, „hele Tvivlens travle Overvejelse“ maa være „endt d. e. afbrudt“. Der lægges en ny Grund, gøres en ny Begyndelse. Der er nu intet Mellemliggende mellem ham og Gud saaledes, som da Tvivlen herskede, men han er i Besiddelse af Betingelsen, som han „dog ikke kan give sig selv, da den er en Guds Gave. Derfor siger Apostelen, at Gud efter Sit Raad fødte os formedelst Sandheds Ord. Det var ved Sig Selv, Han gjorde det.“ „Men den, der fødes ved Sandheds Ord, han fødes til Sandheds Ord“, saa at han „med Sagtmodighed annammer Ordet“, der er „indplantet“ i ham og mægtig til at gjøre hans Sjæl salig“. „Dette modtager han, den gode og fuldkomne Gave, ved hvilken den Trang tilfredsstilles, der selv er en Fuldkommenhed“. Derfor heder det ogsaa et andet Sted i de hellige Skrifter: „Vide I, som ere onde, at give Eders Børn gode Gaver, hvor meget mere skal den himmelske Fader give dem den Hellig-Aand, som Ham bede? Thi det at behøve den Hellig-Aand er en Fuldkommenhed hos Mennesket.“ „Trangen selv var en god og fuldkommen Gave af Gud, og

¹⁾ p. 38. ²⁾ p. 39.

Bønnen derom er en god og en fuldkommen Gave ved Gud, og Meddelelsen deraf er en god og en fuldkommen Gave ovenfra, der kommer ned fra Lysenes Fader, hos hvem ikke er Forandring eller Skygge af Omskiftelse¹⁾.

3. „Al god og al fuldkommen Gave er ovenfra“. Dette Ord ophæver den Forskjel, som der blandt Menneskene er mellem at kunne give og at maatte modtage, idet det fører baade Giveren og Modtageren til Gud, paamindende dem om, at fra Ham er det, Gaven er. Enten Talen er om ydre Gaver, f. Ex. Penge, eller om aandelige Gaver, saa lærer det den, som har at meddele, at betragte sig selv som Husholderen, at agte sig selv ringere end Gaven, at svække Virkningen af sin Person, forat Gaven, forat den aandelige Vejledning kan være ovenfra, fra Gud. Det lærer ham ikke at hovmode sig, som trængte det andet Menneske til ham. Saa er det ikke. Men Gud har sat ham til at tjene den Anden.

Paa samme Maade redder Ordet den, der maa modtage, fra at fortabe sig i det Menneske, fra hvem han erholder Gaven. Ordet lærer ham at se hen til Gud som den, der lod Velgjerningen times ham, og redder derved hans Sjæl fra at tage Skade ved falsk Afhængighed af et andet Menneske. Saaledes skaber dette Ord Ligelighed mellem Menneskene midt i deres Forskjellighed, ydmyger den Givende, opløfter den Modtagende, og ener dem i Gud i den Gave, hvor ethvert Menneske skal være baade givende og modtagende: Kjærlighed, — efter Apostelens Ord: bliver hverandre ikke Noget skyldig uden dette, at elske hverandre.

4. „At erhverve sin Sjæl i Taa'lmødighed“. Med Sjælen forholder det sig ikke saaledes som med de jordiske Goder, heller ikke som med det Evige. De jordiske Goder enten besiddes og erhverves i saa Fald ikke; eller de

¹⁾ p. 40—43.

erhverves og besiddes da ikke. Det Evige „er kun et Ejet, der ligesaalidet kan erhverves som tabes“; thi det Evige er¹⁾). Ikke saa med Sjælen. Sjælen er „Modsigelsen af det Tidelige og det Evige, og derfor kan her det Samme ejes og det Samme erhverves og paa samme Tid. Ja hvad mere er: er Sjælen denne Modsigelse, da kan den kun ejes saaledes, at den erhverves, og erhverves saaledes, at den ejes²⁾“. Ethvert Menneske har en Sjæl, men ikke Enhver ejer den. „I første Øjeblik,“ efter den umiddelbare Stilling i Verden, „er han fortabt i Verdenslivet; han ejer Verden; men det vil sige, han ejes af den. Men i samme Øjeblik vil han dog føle sig forskjellig fra den hele Verden, og fornemme i sig en Modstræben, „der ikke følger Verdenslivets Bevægelser,“ og en Uro, som denne Modstræben føder. „Vil han nu erhverve Verden, da maa han overvinde denne Uro, indtil han atter forsvinder som Bølgeslaget i Verdenslivet; da haver han vundet Verden. Vil han derimod erhverve sin Sjæl, da maa han lade denne Modstræben blive tydeligere og tydeligere og deri erhverve“ den. Thi hans Sjæl er netop denne hans Forskjellighed fra den hele Verden, som derfor ogsaa stræber imod, at han ikke skal opsluges af Verden³⁾). Han ejer altsaa ikke selv sin Sjæl fra Begyndelsen af, forsaavidtsom han maa erhverve den. Men Verden, i hvilken han umiddelbart var fortabt, ejer den heller ikke med Rette; derfra denne Uro. Hvem er da den rette Ejer? Det „kan ingen Anden være end det evige Væsen, end Gud selv⁴⁾“. „Han erhverver da altsaa, hvis han virkelig erhverver, sin Sjæl fra Verden, af Gud, ved sig selv⁵⁾“.

Og denne Erhverven sker ved Taalmodighed. Her er nemlig „ikke Tale om at erobre, om at jage og gribe efter Noget, men om at blive stillere og stillere, fordi det, der skal

¹⁾ p. 70.²⁾ p. 71.³⁾ p. 72.⁴⁾ p. 73.⁵⁾ p. 74.

erhverves, er der inde i En, og Nøden er, at man [selv] er udenfor sig.“ „Det, der skal erhverves, er i Taalmodigheden, ikke skjult i den saaledes, at den, der taalmodigen ligesom afbladede Taalmodigheden, nu fandt det inderst inde; men saaledes, at det er Taalmodigheden selv, i hvilken Sjælen i Taalmodighed spinder sig ind, og derved erhverver [baade] den og sig selv¹⁾.“ Fordi Verden ulovligt ejede hans Sjæl, og fordi Verden er den stærkere, derfor maa han i Taalmodighed erhverve den, erhverve den lidende, idet han udvortes seet „bliver svagere og svagere.“ Saaledes „affinder“ Sjælen sig i Taalmodigheden „med alle sine Ejere: med Verdenslivet, idet den lidende erhverver sig selv fra det; med Gud, idet den lidende modtager sig selv af Ham; med sig selv, idet den selv beholder, hvad den paa samme Tid udgiver til begge, udenat Nogen kan tage det fra den: Taalmodighed“²⁾. Taalmodigheden bliver, og i denne Svaghed bliver Sjælen netop den Stærkere og bliver sin egen Ejermænd³⁾.

IV. „To opbyggelige Taler 1844“. I. „At bevare sin Sjæl i Taalmodighed“. Et Menneske vinder ikke først sin Sjæl og har nu Taalmodighed Behov for at bevare den; men han vinder den ikke anderledes end ved at bevare den. Og derfor er Taalmodighed det Første og Taalmodighed det Sidste, fordi Taalmodigheden er ligesaa meget handlende som lidende, og ligesaa meget lidende som handlende⁴⁾. „At bevare sin Sjæl i Taalmodighed“ er først: „ved Taalmodighed at forvisse sig om, hvad det er, man har at bevare. Thi dersom et Menneske ikke [allerede] her tager Taalmodigheden til Hjælp, da vil han maaske i al sin Anstrengelse og med al sin Flid komme til at bevare noget Andet og derved at have tabt sin Sjæl.“ Saaledes med „Ønsket“; Taalmodigheden lærer den Unge at forsage det, forat han kan bevare

¹⁾ p. 79. ²⁾ p. 80. ³⁾ p. 81. ⁴⁾ p. 14.

sin Sjæl og blive sig selv. „Men da styrker den ogsaa Hjertet med Sandhedens stærke Føde, at selv det at være det ringeste og ubetydeligste Menneske og være sig selv tro, er meget mer end at være det største og mægtigste ved Ønskets elendige Partiskhed¹⁾. Saaledes ogsaa med „Forsættet“, der som intet Andet forstaar at „opflamme“ den Unge. Her lærer Taalmodigheden ham at give sig hen i Guds Vilje. Thi Forsættet skal vistnok ikke komme tilkort. Men Alt er ikke afgjort med Ungdommens dristige Forsæt; „da var Menneskets Væsen forvansket, og den helligste Kraft i ham, Viljen, var blevet et Ønske. Selv om et Menneske ved et saadant Forsæt vandt Alt, han havde dog tabt uendeligt i Sammenligning med den, der efter Guds Vilje og med Hans Hjælp gik det lille Stykke Vej til Graven og naaede det tilsyneladende Ringe, der var sat ham til Opgave“²⁾. Saaledes kræves Taalmodighed for at erkjende, hvad det er, man skal bevare.

„At bevare sin Sjæl i Taalmodighed“ betyder dernæst: „at holde Sjælen beknyttet i Taalmodighed, at den ikke kommer udenfor denne og saaledes fortabes“. Han har en farlig Kamp at bestaa med to Fiender, en Kamp, hvor Sejer er at vinde ene ved Taalmodighed; det er „den lange Kamp med en aldrig trættet Fiende, Tiden, og med en mangfoldig Fiende, Verden“³⁾. Taalmodigheden lærer baade den Lykkelige, der i sin Lykke væmmes ved Livet, og den Ulykkelige, der i sin Ulykke vilde opgive Haabet, at Faren ikke er i dette Jordiske, men at den er: ikke at ville vende Blikket om og erkjende, hvor Sygdommen egentlig sidder. Kun saaledes kan et Menneske se dette, at han holder sin Sjæl stille i Taalmodighed.

Endelig betyder det: „at holde Sjælen i Taalmodighedens Magt, saa den ikke slipper udenfor, naar den forfærde-

¹⁾ p. 18.

²⁾ p. 20.

³⁾ p. 21.

lige Strid er med det Evige, med Gud og med sig selv; thi dette er Striden, saaledes, at den, der taber det Evige, taber Gud og sig selv¹⁾, og omvendt. Naar da Utaalmodigheden skriger, at det er for silde, og vil kaste Mennesket i Fortvivlelsens Afgrund, da minder Taalmodigheden om Herrens stærke Ord: „endnu idag“; og endnu idag er Frelsens Tid.

2. „Taalmod i Forventning“. Dette Ords Betydning ville vi lære af Profetinden Anna, Luk. 2, 23—40. Hun havde ikke ladet Livets Skuffelser forhærde sig mod endnu at forvente, endog hun var fire og firsindstyve Aar. Ej heller havde hun udstykket sin Sjæl i mangfoldige Forventninger; det var ikke Livet og dets Lyst, der var Gjenstand for hendes Forventning. Og hun var taalmodig i sin Forventning. Ogsaa af Naturen tilkommer der Mennesket en vis Udholdenhed i at forvente, hvad han ønsker, en Udholdenhed, der har forskellig Styrke hos de Enkelte. „Men saasnart Opfyldelsen udebliver saa længe, at denne er fortæret og afmattet, da, da først skal det vise sig, om et Menneske har ny Olje i Beredskab [til Forventningens Lampe], da først skal hans Taalmod i Forventningen vise sig“. Et Menneske tør ikke „opgive sig selv, saalænge han lever; der er Haab, saalænge der er Liv — og altsaa vel altid Haab for den Udødelige, der forventer en Evighed“²⁾. Vil derfor et Menneske, stædt i den yderste Nød kaste Forventningen fra sig, da ville vi „sige til ham: glem endnu engang det Forbigangne“; „kast endnu engang al Din Sorg paa Gud, og styrt Dig selv i Hans Kjærlighed; og af dette Hav stiger Forventningen atter, og ser Himlen aaben, gjenfødt, nej nyfødt. Thi denne himmelske Forventning begynder netop, naar den jordiske segner afmægtig og fortvivlet“³⁾. Det, som „gjer Trængselen „stakket“, selv naar den varer et helt Liv, det er Forventningen

¹⁾ p. 28. ²⁾ p. 44. ³⁾ p. 46.

af det Evige og den Taalmodighed, der forventer det¹⁾. „Kan Anna blive skuffet i sin Forventning; kan Opfyldelsen komme for sildig“? Ja, hvis det er noget Timeligt, et Meneske forventer, da visseligen nok. „Men Du, min Tilhører, Du forventer jo de Dødes Opstandelse, baade de Retfærdiges og de Uretfærdiges; Du forventer en salig Forening med dem, som Døden berøvede Dig, og med dem, som Livet skilte fra Dig; Du forventer, at Dit Liv skal blive Dig gjennemsigtigt og klart, Din Ejendom i salig Forstaaelse med Din Gud og med Dig selv, uforstyrret af den Lidenskab, der bekymret søger at gjætte Tilskikkelsens Gaader. Men denne Forventning er jo ikke skuffet“. Det er jo kun Utaalmodigheden, der vil lære Dig at frygte en Skuffelse, men „Taalmodighed jager, ligesom Kjærlighed, Frygten ud“²⁾. Profetinden Anna var en ret Forventende; hun forventede kun saadant, som hun kunde forvente med Gud³⁾. Og hun forventede taalmodigheden. Hun lod sig ikke forstyrre af Sandsynligheds-Beregninger, men henstillede til Guds „Kraft at fremvirke Opfyldelsen“⁴⁾. Hun veg ikke fra Herren, tjenende Ham Nat og Dag, og var derfor Opfyldelsen lige nær i ethvert Øjeblik, idet hun i Taalmodighed ofrede den ved „at henstille den til Gud“. Derfor blev hendes Forventning heller ikke skuffet. Ja selv om hun ikke havde seet Frelsen med sine Øjne, „kunde det dog ikke have skuffet hende“. Hun var dog gaaet ind „i Evigheden med sin Forventning og gaaet Opfyldelsen imøde“⁵⁾. Og de mange Aar igjennem havde hun havt sin Glæde af at være sin Forventning tro i Beden og Fasten Nat og Dag. „Salig den, hvis Forventning gik igjennem Dødens Porte ind i det Evige, for at hente sin Forventning, indtil han saa den med jordiske Øjne, og ikke begjærede at se den mere i Tiden“⁶⁾.

¹⁾ p. 46.²⁾ p. 47.³⁾ p. 49 sq.⁴⁾ p. 53.⁵⁾ p. 57.⁶⁾ p. 58.

V. „Tre opbyggelige Taler 1844“. I. Tænk paa Din Skaber i Din Ungdom“. „Ungdommens Betydning [for Livet] er netop denne Tankes Betydning“¹⁾. Den, der ikke tænker i sin Ungdom paa sin Skaber, førend de onde Dage komme og Aarene, der ikke behage, han har ikke blot tabt Ungdommen, men ogsaa Forstand paa Ungdommens Tanke paa Skaberen²⁾. I Ungdommen tænker man naturligt og bedst paa sin Skaber, „og hvis Nogen gennem hele sit øvrige Liv bevarer Ungdommens Tanker, ja da fuldkommede han den gode Gjerning“³⁾. I Ungdommen gjør man det naturligtst, fordi den Unge har den Evne, „at tænke denne Tanke ind med mellem Alt, hvad han ellers tænker“; han behøver ikke selv først at forandres for at kunne tænke den; han behøver ikke, „at Tanken skal forandres, forat han kan tænke den“⁴⁾. Bevisernes onde Vidtløftighed, som kommer med Aarene, behøver han ikke; han har Guds-Tanken og Skaber-Tanken umiddelbart hos sig⁵⁾. Derfor falder og det den Unge saa let, der er Følgen heraf: „at Taksigelsen er stille i Ydmyghed, at Tilliden hviler i barnlig Fortrolighed; at Smerten over Samdrægtighedens Forstyrrelse er saa dyb, at Freden ikke længe kan udeblive; Bekymringen saa barnlig, at Ungdommen ikke behøver at gaa langt for atter at leve, røres og være i Gud“⁶⁾.—I Ungdommen tænker man denne Tanke bedst; „thi den tænker jo en Tanke bedst, der altid har den ved Haanden, og dog gemmer den dybest; den der ikke skal søge mellem mange Ting for at finde den, ikke søge afsides for at finde den“⁷⁾. Ungdommen har ikke mange Tanker, de komme først med Aarene; derfor har den let for altid at gemme denne Tanke og altid have den hos sig. „Jo ældre man bliver, jo vidtløftigere bliver Regnskabet, og dog

¹⁾ p. 13.²⁾ p. 14.³⁾ p. 16.⁴⁾ p. 17.⁵⁾ p. 18—20.⁶⁾ p. 20.⁷⁾ p. 21.

er hin Tanke paa Skaberen“ „Menten, og glemmer man nogetsteds Menten, da regner man fejl overalt“¹⁾).

Og denne Tanke i Din Ungdom paa Din Skaber, den „skal engang senere hjælpe Dig til at tænke naturligt og bedst om Skaberen“²⁾. Naar et Menneske i Aarene har fjernet sig fra sin Ungdoms Tanke om Skaberen og dermed fra Gud, enten det nu er saa, at han i Dannelsens Rigdom har tabt det Enfoldige, eller Lysten blændede ham, eller verdslig Bekymring for Føde og Klæder adspalttede hans Sind, eller Synd og Fortabelse lagde sig adskillende mellem ham og Ungdommens Tanke, — naar nu Tilbagetoget skal begynde, da skal denne Tanke som en Erindring lægge sig formildende over det syge Sind og bane ham Vejen tilbage til Gud, hans Skaber³⁾.

2. „Forventningen af en evig Salighed“⁴⁾. Forventningen af en evig Salighed maa forandre ethvert Menneskes Liv, som i redelig Bekymring forventer den. Og nogen Anden end en saaledes Forventende bliver den heller ikke til Del, thi Gud lader sig ikke spotte; ej heller lader det sig gjøre at tjene to Herrer, Kjærlighed til Verden er Had mod Gud⁵⁾. Og den Forvandling, som Forventningen af en evig Salighed fremkalder, den skal blive til Vinding ikke blot for det andet Liv, men vorde og „til Velsignelse i Tiden“⁶⁾. Vi ville denne Gang blive staaende ved „Forventningen af en evig Salighed med Hensyn til denne Forventnings Betydning for det nærværende Liv“. „Forventningen af en evig Salighed skal hjælpe et Menneske til at forstaa sig selv i Tideligheden“⁷⁾. Et „Maal“, en „Maalestok“ trænger et Men-

¹⁾ p. 22. ²⁾ p. 23. ³⁾ p. 24—27. ⁴⁾ Texten er de Ord af Paulus 2 Kor. 4. 17. 18, hvilke Kierkegaard oversætter saaledes: Thi vor Trængsel, som er stakket og let, skaffer os en over al Måde stor, evig Vægt af Herlighed, idet vi ikke anse de synlige Ting, men de usynlige, thi de synlige Ting ere timelige, men de usynlige ere evige. p. 38. 44. ⁵⁾ p. 35. ⁶⁾ p. 36. ⁷⁾ p. 37.

neske til i Livet, dersom dette ikke skal forvirre sig for ham og blive trøstesløst. Erfaringen afgiver nu vistnok en saadan Maalestok. Men baade er Erfaringens Trøst af en meget jordisk Natur, og „det Liv, hvis Erfaring ikke endte med at sande, at Erfaringen ikke strækker til, det er kun et Liv paa det Uvisse“, „en Skrift i Sandet, hvilken Havet udsletter“¹⁾. „Den der har erfaret dette, han vil vel søge et Maal, en Maalestok, der altid er gyldigt“. Og dette har han i Forventningen om en evig Salighed. „Samlivet med denne Forestilling nærer et Menneske stærkere end Moderens Mælk det diende Barn“²⁾. Naar Livets Fordring nu overskrider Erfaringens Forstand, da er Livet forvirret og trøstesløst, hvis ikke Forventningen af en evig Salighed ordner og beroliger³⁾. Men den formaar „allerede her at gøre Trængslen stakket og let, og den formaar at sammenføje Din bekymrede Sjæl med Glædens Inderlighed, uadskilleligt som Alt, hvad Gud har sammenføjet, frugtbart som den Pagt, Gud selv velsigner“⁴⁾.

„Forventningen af en evig Salighed skal forlige ethvert Menneske med sin Næste, med sin Ven og med sin Fiende i Forstaaelse af det Væsentlige.“ Ogsaa Erfaringen skifter Ret mellem Menneskene, og fælles Ulykke kan lære Menneskene Sammenhold og Forsonlighed. Men selv et saadant „Timelighedens skjønne Øjeblik er dog i Sammenligning med Evigheden kun som det uægte Metals korte Sølvblink. Den derimod, hvis Sjæl er forventende en evig Salighed, han har altid nærværende hos sig det“, „mod hvilket alt det Smaalige viser sig som Smaaligt; han er bestandig paavirket af det, hvis Betragtning ikke bringer ham i Strid med Nogen eller med noget Jordisk, hvis Besiddelse ikke udelukker nogen Anden. Det Jordiske kan han nemlig tabe“, og det skader ham ikke; „og udelukke Nogen [fra den evige Salighed] skal han

¹⁾ og ²⁾ p. 41. ³⁾ p. 42. ⁴⁾ p. 43.

ikke ville, hvis han selv ret er bekymret¹⁾). Thi den, der er saa sikker paa sin egen Salighed, at han faar Tid eller Lyst til at udelukke Andre, han forraader derved, at han ikke er ret bekymret. Vi ere alle unyttige Tjenere, der modtage den evige Salighed af Guds Naade, og derfor vel forstaa, at et Menneskes Salighed er en Sag mellem Gud og ham, hvori vi ikke ere kaldede til at blande os²⁾). Derfor ville vi tale saa til Gud hos os selv: „Fader i Himlen, naar jeg vil betænke min Saligheds Sag, da tager jeg ikke Regnskabet frem“, „ikke vil jeg bygge min Salighed paa nogen Gjerning“, „thi jeg ved vel, at jeg ikke kan svare Et til Tusinde“. „Bevar min Sjæl fra den Smaalighed, der vil forringe Dig og Din Gave, forringe mig selv ved at gjøre mig større end Nogen“. „Hvad jeg gjorde som Barn let og naturligt, at jeg troede uden at forstaa, hvad jeg senere har gjort“, „har troet et Menneske mod Forstanden; hvad jeg vil vedblive at gjøre, om det end prises større at være klog end at tro; hvad jeg vil befitte mig paa af al Magt, at ikke Forstandens Herlighed skal bedaare mig og lade mig tage Skade paa min Sjæl,—skulde jeg ikke ville gjøre det mod Dig; skulde jeg ikke, da jeg dog Intet selv formaar, ønske Bekymring og Tilid og Frimodighed til at tro Dig, og til i denne Tro at forvente Din Salighed“³⁾).

3. Ham bør det at voxe, mig at forringes“. Disse Ord af Døberen og det Sindelag, hvormed han sagde dem, kan tjene til Forbillede i de lignende Forhold i det daglige Liv. Johannes sagde dem med ydmyg Selvfornegtelse⁴⁾, idet han forstod, at han var til alene for dens Skyld, som kom efter ham. Saaledes ogsaa enhver Mand, som bryder Banen for en ny Tid. Johannes modstod Fristelsen, da Raadets Udsendinge kom til ham, og han udgav sig ikke for mer

¹⁾ p. 44. ²⁾ p. 50. ³⁾ p. 52. ⁴⁾ p. 58.

end han var; lagde endnu mindre ved sin Anseelse det ringeste Hinder i Vejen for den, hvis Sol bragte hans til at blegne. — Vel det Menneske, som saaledes i ydmyg Selvfornegtelse ikke benyttede den gunstige Lejlighed til at stige; ikke gav sine Disciple højere Forestillinger om sig, end ret var; ikke misbrugte sin Autoritet mod den voxende Unge.

„Med oprigtig Glæde sagde Johannes dette Ord“¹⁾. Han forligede sig med Gud og den, der overstraaede ham i det ydmyge Ord: et Menneske kan slet Intet tage, uden det bliver givet ham af Himmelen. Derefter følger hans Bryllupshilsen: „Den, som har Bruden, er Brudgommen; men Brudgommens Ven, som staar og hører ham, glæder sig meget over Brudgommens Røst. Denne min Glæde er fuldkommen“²⁾. Saaledes taler „Selvfornegtelsens oprigtige Glæde“³⁾. — Vel det Menneske, hvis Glæde ved sin nedgaaende Sol var fuldkommen som Johannes's Glæde! Vel den, der ikke misundte den Større eller dog „selv i Glædens Øjeblik „sukkede mod“ ham“⁴⁾.

VI. „Fire opbyggelige Taler, 1844“. 1. At trænge til Gud er Menneskets højeste Fuldkommenhed“. At forstaa dette ret af Hjertet er saare vanskeligt for et Menneske; thi han forstaar det først da, naar han har lært, at han selv slet Intet formaa. Og vi fastholde saa længe den Tro, at der dog er Noget, vi selv formaa. At vi slet Intet formaa, opdage vi egentlig først, naar vi vende os indefter mod os selv. Saalænge vi vende os udefter, opdage vi det ikke, endmindre indøve vi denne Lærdom. Men saalænge ere vi ogsaa kun „som et Krigsredskab“ „i Verdens Tjeneste“⁵⁾; thi det er Verden, som har sat os i Bevægelse. Vil et Menneske løsrive sig fra denne Trældom under Verden og under det i ham selv, som lænker ham til dens Tjeneste; da griber

1) p. 65. 2) p. 66. 3) p. 67. 4) p. 69. 5) p. 18 sq.

han indefter, for at standse Tilskyndelsen udefter. Men da opdager han og, at er han end maaske ligesaa stærk som sig selv, stærkere er han ikke. Denne Kamp mod sig selv „er et Menneskes Tilintetgjørelse, og Tilintetgjørelsen er hans Sandhed“¹⁾. Da lærer han at trænge til Gud, som den i og ved hvem han skal udrette, hvad han ikke formaar af sig selv. Saaledes lærer et Menneske sig selv ret at kjende. I denne Kamp bliver hans dybere Selv til og vinder Magten over hans første Selv, der overalt vil gribe udefter. Og han for- nemmer, at han „i Forhold til det Udvortes slet Intet for- maar“; thi det Udvortes „kan i samme Nu forandres, og han være bedragen“. Hvis ikke Gud holder det Udvortes og de Kræfter i ham selv, hvorved han griber ind i det, hvad kan da han udrette? — Og indefter formaar han atter selv slet Intet; thi om han end kan standse sig selv, „overvinde sig selv i sit Inderste“²⁾, det lærer han nok, at han ikke formaar. Dette er den sande Selverkjendelse, i hvilken et Menneske ogsaa lærer Gud at kjende³⁾. I dybeste Forstand er det ogsaa kun det Menneske, som kjender Gud; thi den, der selv Intet formaar, „kan jo ikke foretage sig det Mindste uden Guds Hjælp, altsaa uden at mærke, at der er en Gud til“. Men dette Menneske er ogsaa vel beredet til at gjøre den Erfaring, „at han, medens han selv Intet formaar, ved Gud formaar stedse mere og mere — at han formaar at overvinde sig selv; thi med Guds Hjælp formaar han jo dette“⁴⁾. Det skal blive ham en salig Løn, at han ret levende og overbe- visende forstod, at Gud er Kjærlighed, at Hans Godhed over- gaar al Forstand⁵⁾. „Som det at kjende sig selv i sin egen Intethed er Betingelsen for at kjende Gud, saaledes er det at kjende Gud Betingelsen for at et Menneske ved Hans Bi- stand helliggjøres efter sin Bestemmelse. Hvor Gud er i Sand-

¹⁾ p. 19.²⁾ p. 30.³⁾ p. 32 flg.⁴⁾ og ⁵⁾ p. 35.

hed, der er Han altid skabende. Han vil ikke, at Mennesket i aandelig Blødagtighed skal bade sig i Besknelser af Hans Herlighed. Men Han vil ved at vorde kjendt af Mennesket, skabe i ham et nyt Menneske¹⁾.

2. „Pælen i Kjødet“. Pælen i Kjødet er Modsætningen til Aandens udsigelige Salighed²⁾, „den Forladthed, den Adskillensens Lidelse“, der „lukker [Mennesket] ude fra det Evige, og saaledes er en Fængsel, der atter lader Aanden sukke i det skrøbelige Lerkar, i det snevre Rum, i Udlændighedstand, thi Aandens Hjem er i det Evige og det Uendelige. I samme Øjeblik begynder da Alt ligesom forfra³⁾. Hvad Mennesket i den udsigelige Salighed havde fornummet, det er forbi, „Høstens Frydesang forstummet; der skal atter saaes med Taarer, Aanden skal atter sidde beklemt“. „Mennesket er vendt tilbage til sig selv; han er ikke mere salig ved at være frelst fra sig selv til sig selv og til at være forklaret i Gud, saa det Forbigangne maatte „slippe ham uden Magt til at dømme, fordi Selvanklagen er formildet, glemt i Forstaaelsen med Styrelsens udgrundelige Visdom i Forsøningens salige Belærelse; saa det Evige [i ham] ingen Tilkommelse frygter, ja ingen Tilkommelse [behever at] haabe, fordi Kjærligheden [allerede nu] besidder Alt uden Afiadelse, og der er ikke Skygge af Omskiftelse. Saasnart Mennesket vender tilbage til sig selv [fra denne udsigelige Salighed], da forstaar han det ikke mer — derimod forstaar han [med forførdelig Tydelighed], hvad bitre Erfaringer kun altfor uforglemmeligt have indskjærpet, Selvanklagen, hvis det Forbigangne ejer en saadan Fordring paa ham, som ingen Anger ganske kan indfri, ingen Trøst til Gud ganske kan udslette, men kun Gud selv i Salighedens udsigelige Taushed⁴⁾. Og af saadant Forbigangent kan et Menneskes Sjæl gemme meget,

1) p. 36.

2) p. 46.

3) p. 47.

4) p. 48.

naar han er hos sig selv, netop jo dybere han er; thi det er kun en „dyrisk Sjæl, som lader Tiden bringe hans Overtrædelser i Glemmel“. Erindringen om et saadant Forbigangent er en Pæl i Kjødet. Men den, som fatter, at ogsaa denne „Engel Satan“ er en „Guds Udsending“, der er ham gavnlig, han lærer baade at henfly til Guds Naade, og Troen paa denne skal holde Selvanklagelsens „oprørske Tanker i Lydighed under Guds Naade.“ Vilde han falde paa at udmaale sin Virksomhed i Livet, for at lade den gjøre Fyldest for det Forbigangne, da skulde Oprøret bryde løs, og han skulde ikke kunne standse det. Men saaledes, idet han henflyr til Guds Naade med dette Forbigangne, bliver det ham en Pæl i Kjødet, ikke ved sig selv, men fordi den undsigelige Salighed er vegen fra ham¹⁾. Saa er Betydningen af Pælen i Kjødet denne, „at selv det højeste Liv ogsaa har sin, har den tungeste Lidelse“²⁾.

3. „Imod Fejghed“³⁾. Beslutningen er det frelsende Middel i Menneskelivet, der drager ham ud af Verdslighedens og Øjeblikkets Tjeneste, der „forbinder et Menneske med det Evige, bringer ham det Evige ind i Tiden, skrækker ham op af Ensformighedens Døs, hæver Vanens Troldom, afbryder de møjsommelige Tankers lange Trætte, og lyser Velsignelse over selv den svageste Begynden, naar det dog er en Begynden; thi Beslutningen er en Opvaagnen til det Evige“⁴⁾. Saaledes er den et frelsende Middel, naar nemlig det at fatte en Beslutning ikke forstaaes om allehaande Opblussen, men om den afgjørende Beslutning og den stadige Fornyelse af denne. Men denne Beslutning har en Fiende, som det vel gjælder at advare imod, saa meget mere som Beslutningen er herlig og Tabet af den Mennesket en Fordærvelse. Denne Fiende er

¹⁾ p. 53 frg. ²⁾ p. 56. ³⁾ Text: Thi Gud haver ikke givet os Fejgheds Aand, men Krafts og Kjærligheds og Sindigheds Aand. 2 Tim. 1, 7. ⁴⁾ p. 57.

Fejgheden — og den Stolthed, som kun er et andet Navn paa Fejgheden. Fejgheden hindrer Mennesket paa mangfoldig Maade i at fuldkomme det Gode, hvortil han i den gode Beslutning havde forpligtet sig. Den „afholder for det Første et Menneske fra at erkjende, hvad der er det Gode, det i Sandhed Store og Ædle, som bør være Maalet for hans Stræben“¹⁾. Hellere end at erkjende, at det Store er: strax at lægge Haand paa Verket, om Begyndelsen end bliver kummerlig, lærer Fejgheden Mennesket at undgaa, som den kalder det, alt Overilet, alt Umodent, og i den fortsatte Stræben at se det Store, men tillige over den fortsatte Stræben at glemme, at forat den skal komme istand, maa der begyndes. Naar et Menneske da ingen gode Frugter ser i sit Liv, saa dækker Fejgheden Bekymringens Øje til og trøster med den fortsatte Stræben: man maa ikke for hastig søge Frugt. Paa saadan Maade hindrer den enhver Begyndelse. Men dette er ikke fra Gud; thi Gud giver ikke Fejgheds Aand, men Krafts og Kjærligheds og Sindigheds Aand, saaledes som det er fornødent for at erkjende det Underfundige i Fejghedens Adfærd; han giver Kjærlighed til at ville det Gode uegennyttig, Sindighed til at svale over Anstrengelsen, og Kraft til at indgaa Sindighedens Pagt med den selvfornektende Kjærlighed²⁾.

„Dernæst forhindrer Fejgheden Mennesket i at gjøre det Gode, at fuldkomme det i Sandhed Store og Ædle, hvortil han i Beslutningen har knyttet sig“³⁾. Thi den lærer ham at ville fuldkomme det Store; men det Mindre, det Uanselige, det overser han, og agter det heller ikke, naar han ikke fuldkommer det. „Ak, men saaledes at ville blot stadse i Livet er en glimrende Vildfarelse“. Og er han endelig bleven opmærksom paa sine mange smaa Fald og opdager, hvor afkræftet

¹⁾ p. 67. ²⁾ p. 70. ³⁾ p. 73.

hans Beslutning dermed er blevet, saa skuffer Fejgheden igjen ved den store, men tomme Tanke, „at begynde ganske forfra, at lade det Forbigangne være glemt, og nu begynde kjækkere end nogensinde“¹⁾. Den, der saaledes brød sin Beslutning ved Utroskab, han vende tilbage til Gud, i Tillid til hvem han tør vove Alt, thi Gud skal give ham Krafts og Kjærligheds og Sindigheds Aand. — „Endelig forhindrer Fejgheden et Menneske i at vedkjende sig det Gode, han gjør.“ Miskjendt af Menneskene vil han ikke vise dem, hvor god han er, men slutter sig inde for Gud med sin Ret og deres Uret. Selv hvor dette sker uden Nag til Menneskene, er det dog Fejgheden, der har bragt ham til denne Adfærd. „Vov det derfor Du, som sluttede Dig til det Gode og blev Din Beslutning tro, fat Mod til at vove det Mindre: at vedkjende Dig det Gode, om Du end ikke pranger dermed“; thi Gud giver Krafts og Kjærligheds og Sindigheds Aand²⁾!

4. „Den rette Bedendestrider i Bønnen, og sejrer — derved at Gud sejrer“. Der er en Strid, hvor Sejren altid er vis for den, som holder ud, det er Striden med Gud i Bønnen. Men for det sandselige, selvkjærlige Menneske kan det ikke føre til Noget at anprise denne Strid. Thi som Bøn for den Lønsyge lader den sig ikke anprise. „Nej, Sjælen maa fatte en Beslutning i Forsagelse af al Beregning, af al Klogskab og Sandsynlighed“. „Vil et Menneske ikke fatte en afgjørende Beslutning, vil han bedrage Gud for det Hjertets Vovestykke, i hvilket et Menneske vover sig ud og taber al Klogskab og al Sandsynlighed af Sigte, ja gaar fra Forstanden eller dog sin verdslige Tankegang; vil han, istedetfor med et Skridt at begynde, søge ligesom underhaanden at faa Noget at vide, at faa den uendelige Vished forvandlet til en endelig“³⁾, — da skal han ikke fatte Talen om denne Strid, saa-

¹⁾ p. 76. ²⁾ p. 79—86. ³⁾ p. 90. 91.

lidt som
des med
dende
givelse
til G
Gud on
saare f
Godhed
gjøre si
er den
Og Ud
„han s
ved, a
dende“
tingelse
Bønnen
Bedend
forsage
De
skikket
dog en
Da arb
„Thi h
Smerte
alle Ø
den Br
Ord, h
maask
og kun
ham, s
ikke s

lidt som han skal lære Striden selv at kjende. — Her strides med Gud, men Stridens Vaaben er Bønnen. Og den Bedende agte vel paa, „at Bønnens Form er den rette, er Hengivelse i det indvortes Menneske; thi ellers beder han ikke til Gud“¹⁾. Og hvad strider et Menneske nu i Bønnen med Gud om? Hvad for de Enkelte særlig foranlediger Striden, er saare forskjelligt. Ikke heller strides der derom, om Gud er Godhed, om Han er Kjærlighed; men derom strides der, „at gjøre sig forstaaelig for Gud, ret at forklare Ham, hvad der er den Bedende gavnligt, ret at vinde Ham for Ønsket“²⁾. Og Udfaldet af Striden? „Den Bedende strider i Bønnen“, „han sejrer, dette bliver altsaa Udfaldet; men han sejrer derved, at Gud sejrer, og derved at han bliver den rette Bedende“³⁾. „Hvis han ikke opgiver Inderligheden, der er Betingelsen for, at han virkelig skal kunne siges at stride i Bønnen“⁴⁾, saa sejrer han derved, vorder derved den rette Bedende, at han forsager Ønsket, vorder forberedet til at kunne forsage Alt og henter Styrkelse af Striden med Gud⁵⁾.

Dog endnu er en Strid tilbage; thi vel er han vorden skikket til at forsage Alt, men en Forklaring begjærer han dog endnu af Gud: hvorfor Han dog vil det netop saaledes. Da arbejder han og strider, at han maatte finde Forklaringen. „Thi hvad der er skeet, maa jo være det Bedste, Savnet og Smerten ham ganske anderledes tjenligt end det eneste eller alle Ønskers Opfyldelse — tjenligt, ja det er Navnet paa den Bro, han fra Smerten vil kaste over til Saligheden“, det Ord, hvori han vilde, at Forklaringen skal ligge skjult. Er maaske dette Forklaringen, „at Gud negter ham Forstaaelsen og kun fordrer Troen, og altsaa kun vil den Forstaaelse med ham, som er i det Uforstaaelige; thi dette er Troen, lader os ikke spotte Gud og Menneskene og de Forsøgte og Heltene

¹⁾ p. 93. ²⁾ p. 98. ³⁾ p. 100. ⁴⁾ p. 101. ⁵⁾ p. 104.

og Sproget og Efterkommerne og de Ængstede og os selv ved at ville gøre den til noget Andet. Troen læser kun Forstaaelsen som i en mørk Tale; menneskelig talt ejer den ikke Forklaringen, men kun i en vis afsindig Forstand, saa den menneskelig talt er det daarligste Kjøbmandskab, der nogensinde er gjort i Verden¹⁾. Og dog er det netop i Troen, at „Trøsteren“ kommer med Forklaringen og gør „Alt nyt, affører den Lidende Særgedragten og giver ham et nyt Hjerte og en vis Aand“²⁾. — Og nu Udfaldet af denne nye Strid? Thi Trøsteren var jo ikke saa strax ved Haanden. „Det Udvortes og enhver Fordring paa Livet blev den Stridende fratagen; nu strider han om en Forklaring, men heller ikke den strider han sig til. Tilsidst synes det ham, at han bliver til slet Intet. Nu er Øjeblikket der. Hvem skulde dog den Stridende ønske at ligne uden Gud; men dersom han selv er Noget eller vil være Noget, da er dette Noget nok til at hindre Ligheden. Kun naar han selv bliver til Intet, kun da kan Gud gjenemlyse ham, saa han ligner Gud“. „Naar Havet anstrænger al sin Kraft, da kan det netop ikke gjengive Himlens Billede, og selv den mindste Bevægelse, det giver det ikke rent igjen; men naar det bliver stille og dybt, da synker Himlens Billede i dets Intet“³⁾. Hvem sejrede saa? Gud, hvem han ikke kunde afnøde Forklaringen, saalidt som tidligere Ønsket. Men han sejrede ogsaa selv, idet han blev et nyt gudeligt Menneske og for dette kom i en evig salig Taknemligheds Gjæld til Gud, der gav dette Udfald af Striden⁴⁾.

Vi have i disse Taler altsaa en Fremstilling af Ethikere's Religiositet. Den Bevægelse han gjorde, kunde han ikke gennemføre uden „Gud“ d. e. uden religiøs Tro, religiøst Liv. Denne er her skildret efter sine væsentlige Sider⁵⁾. Hvad

¹⁾ p. 105. ²⁾ p. 106. ³⁾ p. 109. ⁴⁾ p. 110 sq. ⁵⁾ Et Supplement afgiver „Tre Taler ved tænkte Lejligheder“, der senere ville blive refererede, til hvilke vi derfor strax maa henvise Læseren.

der løfter Ethikeren ud af Endelighedens Mangfoldighed, frier ham fra dens Magt over Sjælen, er ikke blot Erkjendelsen af dens Intethed, dette er endnu ingen positiv Kraft, men Troen, ved hvilken han fastholder Evighedsbevidstheden, og deri hæver sig over det Timelige, forsager det, for at holde sig til det Evige; i den kan han og besejre Tvivlens Uendelighed, som vil betage ham Modet og Kraften, thi Tvivlen anfægter netop ved Endeligheden. Men Troen kan ikke det ene Menneske give det andet, ej heller et Menneske tage sig selv, Troen er en Guds Gave. Han giver den, idet Han formedelst sit Raad føder os formedelst Sandhedens Ord til Sandheden. Hans Ord føder i os Evigheds-Bevidstheden. Og som denne Tro overhovedet ligger Ungdommen nærmest, saa gjælder det og at benytte Tiden, medens man har den, til at rod-fæste og styrke den. Troen, Evigheds-Bevidstheden, nu, den forandrer Mennesket til at fuldkomme det Gode. Den fremavler i ham efterhaanden en Hengivenhed i Guds Vilje, der giver Kraft Livet igjennem til at henhøre Alt, hvad der sker, til Gud, at modtage det Alt af Hans Faderhaand som en god og fuldkommen Gave, og dermed forvandle hertil ogsaa det, som forekommer hans naturlige Menneske ganske modsat. Den føder i ham Kjærlighed, der lærer ham at skjule over Medmenneskers Synder, idet han føler sig og alle Mennesker som Børn af den samme Fader; den lærer den Givende ikke at hovmode sig af, hvad han her paa Jorden har forud for den Anden, den Modtagende ikke at nedstyrtres i falsk Afhængighed af Mennesker, men forener begge, den Givende og den Modtagende i væsentlig Lighed for Gud; og fra Gud erholder atter den Kjærlige samme Skjul over sine Synder, som han har givet Andre. Forat Troen skal sejre og gennemtrænge hele Livet, udkræves Taalmodighed. Taalmodighed behøves til at drage Sjælen ud af dens naturlige

Adspredthed i Verden, til at „erhverve“ den ud deraf, Taalmodighed til at „bevare“ den under denne Erhverven og derved fuldføre Erhvervelsen, Taalmodighed til ikke at blive træt under Livets Meje og Skuffelser af at forvente det Evige, Troens Indhold, saaat man ikke atter forliser sin Sjæl paa denne Verden. Grundkraften, hvormed Troen arbejder, er Beslutningen, den begynder den gode Gjerning, den fornyer Kraften i det slappede Liv; i Bønnen strider Ethikeren med Gud, og henter derved Kraft og Udholdenhed, indtil Livsforvandlingen er foregaaet. Han vender altid tilbage til sin Bevidsthed om det Evige i sig, vinder ved denne Selvfor dybelse i Erkjendelsen af, hvorledes dog Alt kun tjener ham til Gode, en Bekræftelse i sit indvortes Menneske og en fast Forvisning om Guds faderlige Kjærlighed, i hvilken han, lig Job, kan takke og love Gud midt under de haardeste Slag.

I dette Liv erfarer han alt dybere og dybere, at han selv slet Intet formaar; al hans Udretten er fra Gud. Men Gud kan ogsaa kun være stærk i den, som selv slet Intet formaar. Han kan glæde sig i samme Grad mere til Guds Hjælp, som han holder sig selv nede i den absolute Selvovervindelses Intet. Men Gud selv kommer han ikke nærmere, saa længe han er til Huse i denne Legemlighed; for Selvanklagens tunge Kors lettes han ikke; han gaar sukkende under Livets tunge Gang i Strid med sig selv, ja stridende med Gud; kun stridende med Gud vinder han Guds Naade og Fortrolighed. Og Stridens Ende er hans egen Tilintetgjørelse i Gud. Det er, som Livets Strid dog ingen Afgjørelse for Evigheden bragte: Den alvorlige Stridsmand naar ikke længere, end ethvert Menneske væsentlig er: de ere begge fra Evighed skjulte i Guds Naade. Men i dette Skjul har Mennesket ogsaa sin Salighed.

Saaledes er altsaa det religiøse Liv, den Tro, som svarer til det ethiske Liv, der er fremstillet i anden Deel af Enten-

Eller. Ethikeren havde i „Fortvivlelsen“ tabt hele Endeligheden og var nedsunken i Fortvivlelsens Haabløshed. Nu føder Guds Ord Evigheds-Bevidstheden, Troen, i ham, og han gjengives som Ethiker til Livet i Endeligheden; han strider den gode Strid for at vinde sig selv efter sin evige Gyldighed og i og med den et fastere Samfund med Gud. Og nu besidder han de jordiske gode Ting, hvilke Gud skjænker ham, lykkelig og glad i taknemlig Tillid til Guds Faderkjærlighed. Men derfor besidder han dem ogsaa som den, der ikke besidder dem. Han ejer Verden, Verden ejer ikke ham. Han har frelst sin Sjæl fra at tage Skade paa den.

Vi slutte altsaa anden Del af Enten-Eller og 18 opbyggelige Taler sammen. De skildre tilsammen et Livsbillede: Enten-Eller skildrer dette Liv udefter i Menneskets Stilling til sine Gaver og til Samfundet, dets Skjønhed og Tryghed, ligesom dets ydre og indre Forskjellighed fra det æsthetiske Liv; de 18 Taler skildre det samme Liv indefter, efter den Side, som vender mod Gud, dets indre Kampe og Sejre, med det Haab og den Forjættelse, som det bærer i sig.

Forskjellen mellem denne Religiositet og den christelige angiver Kierkegaard i Uvidenskabeligt Efterskrift¹⁾. Talerne „bruge kun ethiske Immanens-Kategorier, ikke de dobbelt-reflekterede religiøse Kategorier i Paradoxet“, der ere Christendommens Særkjende. „Skal der ikke ogsaa“, føjer han til, „afstedkommes en Sprogforvirring, maa „Prædikenen“ forbeholdes den religiøs-christelige Existens. Nu høres der vel stundom Prædikener, som Intet mindre ere end Prædikener, fordi Kategorierne ere Immanensens“. „Prædikenen svarer til det Christelige, og til Prædikenen svarer en Præst, og en Præst er væsentlig hvad han er ved Ordinationen, og Ordi-

¹⁾ p. 191. 202 flg.

nationen er en Lærers paradoxe Forvandling i Tiden, hvorved han i Tiden bliver noget Andet, end hvad der vilde være den immanente Udvikling af Geni, Talent, Gave“. Talerne ere sig sin Forskjellighed fra det Christelige fuldt bevidst. Allerede deres Titel „opbyggelige Taler“ er betegnende, og i Forordene gjentages stereotyp, at de kun ere Taler til Opbyggelse, fordi den Talende ikke er Lærer, ikke har Myndighed (den Myndighed, der ligger i Talerens „paradoxe Forvandling“ ved Ordinationen). De have endvidere, siger Uv. Efterskr., bestemt afholdt sig „fra Brugen af christelig-dogmatiske Bestemmelser ¹⁾, fra at nævne Christi Navn“; „Existensens (det at existere) paradoxe Udtryk som Synd, den evige Sandhed, som Paradoxet ved at være blevet til i Tiden, kort hvad der er afgjørende for det Christelig-Religiøse, findes ikke i de opbyggelige Taler.“

Endelig fremtræder denne Forskel ogsaa deri, at Kierkegaard har ladet „de fire sidste“ Taler antage „et omhyggelig fortonet Anstrøg af det Humoristiske“. Saaledes maa nemlig det ende, der er at naa ved Immanensen. „Medens det Ethiskes Fordring gjøres gjældende, medens Livet og Tilværelsen akcentueres som en møjsommelig Gang, bliver dog Afgjørelsen ikke sat i et Paradox“, men det er som om Alt kunde været afgjort fra Evighed ²⁾.

Hermed var nu tillige pointeret et Stadium paa Vejen hen imod det Christelige. Det erkjendes, at hvor smukt og hvor sandt i sig end det religiøse Liv er, der fødes som Baggrunden af det ethiske Liv, saa er det dog endnu langt fra det Christelige. Saa højt er man endnu ikke naaet.

¹⁾ Om disse Taler virkelig afholde sig fra Brugen af christelig-dogmatiske Bestemmelser, anse vi fra vort Standpunkt for højst tvivlsomt. Herom kunne vi dog først tale i vor Afhandlings næste Hoveddel. ²⁾ Om det humoristiske Standpunkt vil der blive nærmere Tale i Uv. Efterskr.

Ved Siden af den Betydning at fremstille denne Religiositet, har de opbyggelige Taler imidlertid ogsaa en anden, der fremhæves i Kierkegaards lille Bog: Om min Forfatter-Virksomhed¹⁾. De skulde nemlig forebygge en saadan Misforstaaelse, som havde Kierkegaard selv været en Æsthetiker, der først, efterat Verden havde vendt ham Ryggen, havde slaaet sig paa det Religiøse. „To opbyggelige Taler“ udkom næsten samtidig med Enten-Eller og aflagde derfor, mente han, det uimodsigeligste Bevis for, at han ligefra først af var den religiøse Forfatter — uagtet han var i fuld Besiddelse af hele den æsthetiske Herlighed. Til Bevis for den samme Sag skrev han flere Aar derefter, i 1848, paa en Tid, da han allerede længst optraadte som udelukkende religiøs Forfatter, en liden æsthetisk Artikel i Fædrelandet: „Krisen og en Krise i en Skuespillerindes Liv“. — Vi nævne dette her, da vi senere ingen Anledning faa at vende tilbage til denne Sag.

„Frygt og Bæven“.

Sandheden var i Enten-Ellers Ultimatum akcentueret som Inderlighed, kjendelig derpaa, at den var opbyggelig. Dette tiltrænger ogsaa sin nærmere Udvikling. Opbyggelse tør ikke forvexles med alle Slags Stemninger, som Tanken paa det Religiøse kan fremkalde. „Det gjælder i Forhold til al Opbyggelse, hvilket Stadium den end tilhører, at den først og fremst frembringer den fornødne adækvate Forfærdelse, thi ellers er Opbyggelsen en Indbildning“. Denne Forfærdelse havde nu været tilstede allerede hos Ethikeren, hvorfor ogsaa Opbyggelsen der med Frugt kunde anbringes. Han havde valgt sig selv ud af den Forfærdelse, at „have sig selv, sit Liv, sin Virkelighed i æsthetisk Drøm, i Tungsind i Skjulthed“.

¹⁾ p. 8.

Skal man altsaa nu søge en højere Form for Sandhed, da maa den søges i en højere Grad af Inderlighed. Men denne højere Grad af Inderlighed fremkommer kun ved en ny, ved en dybere Forfærdelse, der da ligeledes godtgjør sig som Sandhed ved sin højere opbyggelige Kraft. Denne Forfærdelse kan selvfølgelig ikke mere komme fra samme Kant som tidligere, den er overvundet fra det Øjeblik af, at det Meneske blev Ethiker og nu eksisterer i „ethisk Inderlighed“. „Forfærdelsen maa være en ny Bestemmelse af Inderlighed, hvorved Individet i en højere Sfære kommer igjen tilbage til det Punkt, at Aabenbarelse, der er det Ethiskes Liv, atter bliver umulig, men saaledes, at Forholdet vendes om, at det Ethiske, der før hjalp til Aabenbarelse (medens det Æsthetiske forhindrede) nu er det Forhindrende, og det, som hjælper Individet til en højere Aabenbarelse ud over det Ethiske, noget Andet“.

Hvilken er nu denne nye og dybere Forfærdelse? Den, der med sin Sjæls hele Inderlighed har fattet, hvilket Krav Pligten har paa ham, har fattet det Almenmenneskeliges evige Gyldighed, hvorledes det er hans eget evige Væsen og det evige Væsen, Gud, der kræver sig af ham i Pligten, „for ham kan der i Himlen og paa Jorden og ikke i Afgrunden findes en Forfærdelse som den, naar der stilles en Kollision, hvor det Ethiske bliver Anfgeltelsen“. Denne Kollision er den nye Forfærdelse. Her kommer Forfærdelsen ikke fra det Æsthetiske, men fra det Ethiske selv, hvori han ikke blot faktisk har sit Liv, men skal have sit Liv. Denne Kollision indtræder imidlertid for enhver, saasnart Fordringen lyder paa ham, at han skal leve religiøst¹⁾.

Hvorledes dette er at forstaa, hvilken Kollisionen er; hvorledes dette religiøse Liv stiller sig til det ethiske, vi al-

¹⁾ Uvidenskabeligt Efterskrift p. 193.

lerede kjender; hvorledes det Ethiske her bliver det „Hindrende“, „Anfegtelsen“, — dette belyser Kierkegaards næste Skrift „Frygt og Bæven af Johannes de silentio“, der udkom endnu samme Aar som Enten-Eller. Det fremstiller Abraham, Troens Fader, som Troens Paradigma, idet han var den Første, der „fornam og vidnede om hin uhyre Lidenskab“ „at stride med Gud“, den Første, der „kjendte hin højeste Lidenskab, det hellige, rene, ydmyge Udtryk for det guddommelige Vanvid“¹⁾, som er Troen.

Hele Abrahams Liv er et Troens Liv²⁾. Men særlig udhæver Bogen dog et Moment deri, som tydelig fremstiller, hvad Tro i eminent Forstand er: det Moment, hvor Gud frister Abraham og forlanger, at han skal ofre Ham sin Søn Isaak.

Bogen falder efter et lyrisk Forspil, der lyrisk lader Storheden ved Abrahams Gjerning vise sig, i to Hovedpartier: foreløbig Expektoration, hvor Troen nærmere bestemmes med særligt Hensyn til den gennem Enten-Eller og 18 Taler vundne Religiositet, der her kaldes den „uendelige Resignation“, og Problemata, der hver fra sin Side viser Troens Stilling til Ethiken. Problema III udviser ogsaa Forskjellen mellem Troen og Æstheten paa det Punkt om Skjultheden, hvor Troen har en fænomenal Lighed med det Æsthetiske.

Foreløbig Expektoration. „Det etiske Udtryk for hvad Abraham gjorde, er at han vilde myrde Isaak“; det religiøse³⁾

¹⁾ Frygt og Bæven p. 17. ²⁾ p. 10. 11 flg. ³⁾ Det maa bemærkes, at her i „Frygt og Bæven“ faa vi en noget anden Terminologi. Ved religiøs forstås her hele Tiden det i strengere Forstand Religiøse, Troen i Kraft af det Absurde, hvad der senere, i Uv. Efterskr., kaldes Religiøsiteten B, medens den Religiøsitet, den Tro, der svarer til det etiske Standpunkt, Immanensens Religiøsitet, de 18

Udtryk for den samme Handling er, „at han vilde ofre Isaak“¹⁾. Hvad bevirker da, at et Mord ikke længer er et Mord, men en Ofring? Thi det Sammenhold bør der dog være i et Menneskes Tale, at han ikke tankeløst lovpriser Abraham for en Handling, som han hos et andet Menneske fordømmer. Og det Sandhedens Mod bør der være, at han ikke vil besmykke en usædelig Handling, fordi det er Abraham, der har begaaet den²⁾. Hvad forvandler en Handling, der ethisk bedømt er et Mord, til religiøst bedømt en Ofring. Det er Troen. Men naar Troen „ved at blive til Nul og Nichts“, som skeet er i vore Dage, „tages bort, saa bliver kun det raa Faktum tilbage, at Abraham vilde myrde Isaak, hvilket er nemt nok at eftergjøre for Enhver, der ikke har Troen“. Men Troen bærer i sig denne Modsigelse mellem det Ethiske og det Religiøse. Og der ligger i denne Modsigelse en Angest, „der vel kan gjøre et Menneske søvnløst“. Men Abraham er ikke den, han er, uden denne Angest³⁾. Angesten har sin Grund deri, at det Ethiske maa overskrides. Dette maa altsaa først være i Abraham; uden det er og bliver Abraham en Morder: Abraham elsker Isaak med en „glødende“ Faderkjerlighed. Han elsker ham, saa at han vilde anse det for en Lykke, om han turde selv lade Livet i Isaaks Sted⁴⁾. Dette maa gaa forud. Dette er og Betingelsen for at kunne have „fornummet Troens dialektiske Kampe og dens gigantiske Liden-skab“⁵⁾.

Men Troen er: efter absolut at have opgivet det Endelige, nu i Kraft af det Absurde at have det igjen. Troen gjør først den Bevægelse ved Uendeligheds-Bevidstheden at opgive fuldstændig alt Endeligt, og gjør dernæst den aldeles

opbyggelige Talers, Religiøsitetens A i Uv. Efterskr., her regnes sammen med det Ethiske. ¹⁾ p. 25. ²⁾ p. 23, 25, oftere. ³⁾ p. 25. ⁴⁾ p.

25. 27. 26. 14. ⁵⁾ p. 27.

modsatte Bevægelse: i Kraft af det Absurde tager den det opgivne Endelige tilbage igjen. Abrahams Exempel kan oplyse dette. Han opgav Isaak, Forjættelsens Søn, og opgav dermed Forjættelsen, der jo netop gjaldt denne Jord. Men derefter fastholdt han dog, at Gud vilde give ham baade Isaak og Forjættelsen tilbage. Hvorledes? Ikke derved at Gud tog sin Befaling at ofre Isaak tilbage; ingen Tanke var Abraham fjernere; men i Kraft af det Absurde: for Gud er Alting mulig ogsaa det Umulige. Dette er Tro. Troen tror for dette Liv; den Tro, som blot tror for det andet Liv, er ingen Tro¹⁾). Saaledes adskiller „Troens Ridder“ sig fra „den uendelige Resignations Ridder“. Den uendelige Resignations Ridder opgiver ogsaa hele Endeligheden ligesom Troens Ridder, idet han erkjender Umuligheden af, at hans Ønske kan opfyldes. Han ser denne Umulighed redelig under Øjne; han gjør ikke som den unge Pige, der opgiver sin Elskede, men paa Bunden af Sjælen bevarer Haabet om, at han dog skal blive hendes²⁾). Han fastholder Umuligheden af at faa sit Ønske, forliger sin Sjæl dermed. Han glemmer det ikke, men „bøjer det ind efter“³⁾ og uendeliggjør det derved. Er det saaledes en Kjærlighed, som ikke lader sig realisere, da bliver denne i hans uendelige Resignation „ham Udtrykket for en evig Kjærlighed, antager en religiøs Karakter, forklarer sig i en Kjærlighed til det evige Væsen, der vel negtede Opfyldelsen, men dog atter forsonede ham i den evige Bevidsthed om dens Gyldighed i en Existensform, som ingen Virkelighed kan fratage ham“⁴⁾). Hans endelige Kjærlighed til et endeligt Væsen er derved, at den i den uendelige Resignations Bevægelse bøjes indefter, forvandlet eller udvidet til den uendelige Kjærlighed til det evige Væsen. Troens Ridder derimod gjør „Vidunderet, han gjør endnu en Bevægelse forun-

¹⁾ p. 14. ²⁾ p. 46. ³⁾ p. 42. ⁴⁾ p. 41.

derligere end Alt, thi han siger: jeg tror dog, at jeg faa hende, i Kraft nemlig af det Absurde, i Kraft af at for Gud er alting mulig¹⁾. „Den uendelige Resignation er det sidste Stadium, som maa gaa forud for Troen“. Og den, som ikke har først uendelig resigneret, han kan umulig have Troen. Troen, som i Kraft af det Absurde griber Endeligheden, forudsætter, at dens Ridder først er bleven sig selv klar i sin evige Gyldighed. Men dette sker i den uendelige Resignation. Derfor er det ikke Tro, naar den unge Pige fastholdt, at hun dog vilde blive forenet med sin Elskede; hun fastholder dette Haab nemlig ikke i Kraft af det Absurde, men i en vis naiv umiddelbar Stolen paa Gud, at Han sagtens kunde. Hun fastholder ikke Umuligheden energisk nok til at vinde sig selv i sin evige Gyldighed ud af Tabet af sin jordiske Lykke. Hendes Troen er derfor kun en umiddelbar Fastholden af Ønsket. Hun kommer derfor ikke engang til absolut at resignere paa sit Ønske og deri at vinde sin evige Gyldighed og Gud i den. End sige at hun skulde efter den uendelige Resignation have Sjælens Energi til at tro Ønskets Opfyldelse i Kraft af det Absurde. Saa langt er det fra, at Troen skulde, efter Filosofiens Lære, være „Hjertets umiddelbare Drift“, at den meget mere er „Tilværelsens Paradox“²⁾.

„Indse kan jeg da, at der hører Kraft og Energi og Aandens Frihed til at gjøre Resignationens uendelige Bevægelse; jeg kan tillige indse, at den lader sig gjøre. Det Næste forbauser mig, min Hjerne vender sig i mit Hoved; thi efter at have gjort Resignationens Bevægelse, nu i Kraft af det Absurde, uagtet den uendelige Resignation i urokkelig Fastholden af Umuligheden har givet redelig Afkald paa den [den jordiske Lykke] — at faa Alt, faa Ønsket, helt, ubeskaaret, — det er overmenneskelige Kræfter, det er et Vidunder.“ Til at resignere hører ikke Tro, det

¹⁾ p. 45.²⁾ p. 46.

jeg i Resignationen vinder, er jo min evige Bevidsthed, og dette er en rent immanent Bevægelse, som jeg træster mig at gøre, naar forlanges. Thi min evige Bevidsthed er min Kjærlighed¹⁾ til Gud, og den er mig høiere end Alt. Men til at faa det allermindste mere end min evige Bevidsthed, dertil „hører Tro, thi dette er det Paradoxe“²⁾. Timeligheden, Endeligheden, derom er det, Alt dreier sig, ikke blot at vinde sin evige Bevidsthed, men at faa det Umulige i Timeligheden³⁾. Lad os derfor enten slaa en Streg over Abraham, eller lad os lære at forfærdes over det uhyre Paradox, der er hans Livs Betydning, som Troens Fader, „at vi maa forstaa, at vor Tid, ligesom enhver Tid, kan være glad, om den har Troen“, istedetfor den ulyksalige Passiar om at gaa videre end Troen⁴⁾.

„Problema I: Gives der en teleologisk Suspension af det Ethiske?“ Det Ethiske er det Almene, hvorunder enhver Enkelt skal indordne sig. Troen derimod er „dette Paradox, at den Enkelte er høiere end det Almene“. Det er det Æsthetiske, der gjentager sig, men forvandlet. Ogsaa det Æsthetiske var, at den Enkelte, og det ganske umiddelbart, satte sig over det Almene, og ikke anerkjendte dets Ret over sig. Dette gjentager sig nu, men saaledes, at Individet „efter at have været i det Almene, nu som den Enkelte isolerer sig som høiere end det Almene“. Han stiller sig som Enkelt „i et absolut Forhold til det Absolute“⁵⁾. Dette er den Troendes Stilling til det Ethiske. Men heraf fremgaar tillige Muligheden af en teleologisk Suspension af det. Fortællingen om Abraham indeholder nu en saadan. „Abrahams Forhold til Isaak er, ethisk udtrykt, ganske simpelt dette, at Faderen skal elske Sønnen høiere end sig selv“⁶⁾. Ganske vist er

¹⁾ Smlgn. en tidligere Ytring i „Frygt og Bæven“ p. 29 sq., at det at være overbevist om, at Gud er Kjærlighed, er ikke Troen.

²⁾ p. 47. ³⁾ p. 48. ⁴⁾ p. 52. ⁵⁾ p. 54—56. ⁶⁾ p. 57.

Familieforpligtelsen ikke det høieste ethiske Forhold. Fædrelandet, Samfundet staar høiere. Agamemnon, Jefta, Brutus ofrede ogsaa hver sit Barn — men for Fædrelandet. Derfor indtraadte for dem ingen Suspension af det Ethiske. Fædrelandets Ide er høiere end Familiens. Dette er den tragiske Helt. Ikke saa med Abraham, han er ingen tragisk Helt. Det er ikke for at frelse et Folk, ikke for at hævde Statens Ide, at Abraham ofrer Isaak, ikke for at forsone vrede Guder. Der er i Abrahams ethiske Forhold til Isaak intet høiere Hensyn end det nævnte, at Faderen skal elske Sønnen. Derfor har og Abraham ved sin Gjerning overskredet hele det Ethiske, ikke med et høiere Ethiskes Ret ofret et lavere. Han havde meget mere et *τελος* udenfor det Ethiskes eget Omfang, høiere end dette; i Forhold hertil har han suspenderet det Ethiske. Hvorfor ofrer Abraham da Isaak? „For Guds Skyld: fordi Gud fordrer dette Bevis af ham paa hans Tro, — for sin egen Skyld: at han kan føre Beviset“¹⁾. Det er en Prøvelse for Abraham, en Fristelse. Men det, som frister, er her noget Andet end ellers. „Det, der ellers frister et Menneske, er jo det, der vil holde ham tilbage fra at gjøre sin Pligt“. Men her er Pligten selv [at elske sin Søn] det Fristende, „der vil holde ham tilbage fra at gjøre Guds Vilje. Men hvad er da Pligten? Pligten er jo netop Udtrykket for Guds Vilje. Her viser sig Nødvendigheden af en ny Kategori for at forstaa Abraham“. Abraham er traadt i et privat Forhold til Gud, der er aldeles ukjendt i Hedenskabet. „Den tragiske Helt træder ikke i noget privat Forhold til Guddommen, det Ethiske er der selv det Guddommelige“²⁾. Denne nye Kategori er Troen, et Liv saa paradox, at det slet ikke lader sig tænke. Abraham handler i Kraft af det Absurde, i Kraft af denne Absurditet, at han den Enkelte er

¹⁾ p. 58—60 sq. ²⁾ p. 61.

høiere end det Almene og tør overtræde det evigt gyldige Bud, og i Kraft af den ligesaa store Absurditet, at for Gud er Alting mulig, faar han Isaak igjen. Her viser sig, hvor ilde Filosofien har misforstaaet Troen, idet den vil mediere den. Al Mediation sker netop ved at føre tilbage og ind under det Almene. Men skal her være Tale om Mediation, altsaa det Almene gøres gjældende mod Abraham, da er han ikke længer Troens Fader, men en Elendig, der anfegtedes til at myrde sin Søn ¹⁾).

Men naar det Ethiske nu saaledes er teleologisk suspenderet, hvorledes lever da den, i hvem det er suspenderet? Han lever som det enkelte Menneske i Modsætning til det Almene. Synder han da? Nej, da var Dommen fældet over Abraham. Abraham syndede ikke, Abraham troede. Men Troen saavel som dens Berettigelse er det Paradoxe, fordi han i begge Henseender staar med det Almene mod sig. Men hvorledes forvisses da dette enkelte Menneske, om at han ikke fristes til det Onde, at han er berettiget ²⁾? Udfaldet kan ikke give ham denne Forvisning ³⁾. Det kan kun „Angsten og Nøden, hvori han forsøges“, „Angsten, Nøden og Paradoxet“. Den der gaar Troens trange Vei, ham kan Ingen raade, Ingen forstaa. Troen er et Vidunder; og dog er intet Menneske udelukket derfra, thi det, hvori alt Menneskeliv enes, er i Lidenskab, og Troen er en Lidenskab ⁴⁾.

„Problema II: Gives der en absolut Pligt mod Gud?“ Det Ethiske er det Almene, og som det Almene igjen det Guddommelige. Man kan derfor med Rette sige om enhver Pligt, at den er Pligt mod Gud. Men kan man ikke sige mere, da siger man tillige, at jeg egentlig ingen Pligt har mod Gud ⁵⁾. Dersom denne Betragtning er rigtig, da bliver der heller Intet i Menneskelivet, der er inkommensurabelt for

¹⁾ p. 56, 57.²⁾ p. 62. 63.³⁾ p. 65.⁴⁾ p. 68. 69.⁵⁾ p. 70.

det Ydre. Det Ydre bliver, efter Filosofiens Lære, som den udfoldede Aabenbarelse højere end det Indre, som det Udfoldede. Med Troens Paradox forholder det sig ganske omvendt. Er det, saa er der ogsaa „en Inderlighed, der er inkommensurabel for det Ydre, men en Inderlighed, der vel at mærke ikke er identisk med hin første (det Æsthetiske Skjulthed), men er en ny Inderlighed“. I Troens Paradox stiller Mennesket sig omvendt af, hvad han gjør under det Ethiske. I dette bestemmer han sit Forhold til det Absolute, til Gud, ved sit Forhold til det Almene; i Troens Paradox derimod bestemmer han sit Forhold til det Almene efter sit Forhold til det Absolute. Paradoxet kan [derfor] ogsaa udtrykkes saaledes, at der er en absolut Pligt mod Gud. Her er altsaa „det Ethiske nedsat til det Relative“¹⁾. Og heraf følger videre, at det Ethiske kan faa det paradoxe Udtryk, saaledes, at f. Ex. Kjærlighed til Gud kan bringe Troens Ridder til at give sin Kjærlighed til Næsten det modsatte Udtryk, af hvad der ethisk talt er Pligt“²⁾. „I Fortællingen om Abraham have vi et saadant Paradox“. Vi gjenfinde det Samme som bestemt religions Fordring, naar det Luk. 14, 26 heder, at man skal hade Fader og Moder for Guds Skyld. Man maa imidlertid i Forklaringen af dette Sted bestemt fastholde, „at Troens Ridder ikke faar nogetsemhelst høiere Udtryk af det Almene, hvori han kan frelse sig. Naar man saaledes lod Kirken kræve dette Offer af et Medlem i den“, saa have vi ikke længer en Troens Ridder, men „kun en tragisk Helt. Kirkens Ide er nemlig ikke kvalitativ forskjellig fra Statens“. En saadan kirkelig Helt udtrykker i sin Gjerning det Almene, og der skal heller Ingen være i Kirken, end ikke hans Fader og Moder uden at de forstaa ham“³⁾. Han staar ganske i lige Linje med den tragiske Helt, de resignere

¹⁾ p. 72.²⁾ p. 73.³⁾ p. 77 sq.

begge paa sig selv som enkelte Individder for at udtrykke det Almene. Men Troens Ridder resignerer paa det Almene for at blive den Enkelte. Heri ligger „Nøden og Angsten i Troens Paradox“. Han er gaaet ud over det Almene, og har deri stadig en Mulighed af at angre sin Handling og vende tilbage til det Almene. Og denne Mulighed kan ligesaa godt være det Sande som en Anfegtelse. Saaledes holdes Troens Ridder altid søvnløs og kastet tilbage paa sig selv som isoleret Individ. Thi Oplysning derom, om det er Sandheden eller Anfegtelse, den kan han ikke hente hos noget Menneske, thi saa er han udenfor Paradoxet¹⁾. „Troens Ridder er alene anvist sig selv, han føler Smerten af, at han ikke kan gjøre sig forstaaelig for Andre“. Og denne absolute Isolation og Smerten, som følger den, er det, der forvisser ham om, at han er paa ret Vej. Tager man den absolute Isolation og Smerten bort, da have vi det Sekteriske. Sektfolket kan ikke udholde denne Isolation; de slaa sig sammen til et Kompagniskab. Men „Troens Ridder han er Paradoxet, han er den Enkelte, absolut kun den Enkelte, uden alle Konnexioner og Vidtløftigheder“.

„Enten er der da en absolut Pligt mod Gud, og er der en saadan, da er den det beskrevne Paradox, at den Enkelte som den Enkelte er højere end det Almene, og som den Enkelte staar i absolut Forhold til det Absolute — eller ogsaa har der aldrig været Tro til, fordi den altid har været til“, og Abraham er da tabt²⁾.

„Problema III: Var det ethisk forsvarligt af Abraham, at han fortiede sit Forehavende for Sara, for Elieser, for Isaak?“ Det Ethiske fordrer Aabenbarelse. „Den Enkelte

¹⁾ p. 82 kfr. p. 74: „Den ene Troens Ridder kan slet ikke hjælpe den anden. Enten bliver den Enkelte selv en Troens Ridder derved, at han tager Paradoxet paa sig, eller han bliver det aldrig, Kompagniskab i disse Regioner er aldeles utænkeligt.“ ²⁾ p. 83—85.



er som umiddelbar sandselig og sjælelig bestemt den Skjulte. Hans ethiske Opgave er da den, at vikle sig ud af sin Skjulthed og blive aabenbar i det Almene. Hver Gang han da vil forblive i det Skjulte, da forsynder han sig og ligger i Anfegtelse, hvoraf han kun kommer ud ved at aabenbare sig. Det Æsthetiske er den umiddelbare Skjulthed; det Æsthetiske er at ville Skjultheden. Men derfor er ogsaa det Ethiske stærkere end den æsthetiske Skjulthed. Anderledes med Abraham. Han vil ikke aabenbare sig, vil ikke tale, han kan ikke tale. Deri ligger for ham Angsten og Nøden. Men derfor er ogsaa det Ethiske afmægtigt ligeoverfor Abrahams Taushed. Han unddrager sig ikke under egne Auspicier det Ethiskes Fordring at vorde aabenbar. Han havde hellere end gjerne talt; det havde været hans Hjerte en Lindring. Men han kan ikke. Thi der var Ingen, der skulde have forstaaet ham, hvor meget han end havde talt. Det, som skulde indeholdt Forklaringen, kunde han ikke sige; det vil sige, ikke saaledes, at det blev forstaaeligt. Thi vilde han sige: det er en Prøvelse, nemlig en Prøvelse, hvor det Ethiske er det Fristende, — hvem skulde forstaaet det? Og det, som er Abrahams Trest, at han dog vil beholde Isaak, eller om han offerer ham, at Gud da vil give ham en ny Isaak, i Kraft nemlig af det Absurde, det kunde han end langt mindre sige, thi hvem skulde vel have forstaaet det¹⁾? Der var kun en Ting, Abraham kunde talt om, hvor højt han elskede Isaak. Men havde han talt for meget herom, „skulde ikke Sara, skulde ikke Elieser, skulde ikke Isaak sige til ham: „hvorfor vil du da gjøre det, du kan jo lade det være“. Og dersom han da i sin Nød vilde give sig Luft, vilde omfavne Alt, hvad der var ham kjær, inden han skred til det Sidste, da skulde han maaske afstedkomme det Forfærdelige, at Sara,

¹⁾ p. 123 flg.

at Elieser, at Isaak forargedes paa ham og troede, han var en Hykler. Tale kan han ikke¹⁾). Ethisk var det ufor- svarligt, at Abraham ikke aabenbarede sit Forehavende. Men Abraham er ud over det Ethiske. Der er ikke i hans Væ- sen en Skjulthed, som det Ethiske formaar at aabne. Abra- ham kan ikke tale, thi „Abraham var der Ingen, som kunde forstaa“. Og dette er netop Forskjellen mellem den æsthe- tiske Skjulthed og den religiøse, at den æsthetiske ligger i Viljen, og derfor magtes af det Ethiske, den religiøse frem- tyngningen af Forholdene og dermed sat af Gud, endog Viljen har givet sig ganske hen i det Ethiske. Forskjellen er, at det Ethiske ligger imellem det Æsthetiske og det Religiøse, og den Religiøse har sin Bemyndigelse fra Gud. „Enten er der da et Paradox til, at den Enkelte, som den Enkelte, staar i et absolut Forhold til det Absolute“, eller Abraham er en Morder paa sin egen Søn²⁾).

Troen er „den højeste Lidenskab i Mennesket“. Der er i enhver Slægt maaske Mange, der aldrig komme saa langt som til Troen, men videre end til den kommer Ingen³⁾).

I Modsætning til Filosofiens Paastand, at Troen var det Umiddelbare, som det gjaldt at forlade for at vinde det Erhvervede, Erkjendelsen, udhæves her altsaa, at Troen vist- nok er noget Umiddelbart, forsaavidt den er en Existens, et Liv, men en Umiddelbarhed, som ingenlunde et Menneske uden videre (umiddelbart) er i Besiddelse af, som han meget mere gennem svare Lidelser først maa erhverve. Troen er et Liv af den Storartethed, at vel et helt Menneskeliv kan benyttes til at naa det og indøve det, men Ingen kan uden at gaa Glip deraf komme videre. Troen ligger saa langt ude over hele Filosofien, at den Troende har maattet ofre hele den Forstand, som Filosofien lever af, for at erhverve

¹⁾ p. 125. ²⁾ p. 131. ³⁾ p. 134.

den. Troen er i Kraft af det Absurde. Den Troende lever i et umiddelbart Forhold til Gud. I Immanensens Religiositet, der stod Mennesket ikke i et umiddelbart Forhold til Gud. Hans Guds-Forhold er formidlet ved det Ethiske; det Ethiske i Betydning af det for alle Mennesker Almengjældende er Guds Væsen i Immanensen, og kun gennem dette formidles derfor et Menneskes Guds-Forhold, saalænge han hører Immanensen til. Guden taler ikke direkte til ham; han har ingen Gudsbevidsthed uden gennem det Almene. Den Troende staar i et umiddelbart Forhold til Gud; han har en direkte Gudsbevidsthed, saaledes som Abraham, til hvem Gud taledede og sagde. Gud taledede ikke til Abraham gennem det Almenes Organer, de bestaaende Institutioner. Ogsaa til Grækerne taledede Guden, men gennem Oraklet. Oraklet blev derfor hos Grækeren hans Gudsbevidstheds Melleminstans. Og Oraklet havde det Ethiskes almengyldige Stilling i den græske Folkebevidsthed. Men til Abraham taledede Gud uformidlet. Guds Tale til Abraham var ikke „publici juris“, men „et Privatissimum“¹⁾. Derfor er ogsaa hans Guds-Forhold et rent umiddelbart, aldeles uformidlet, et direkte.

Men kan da ikke Enhver komme i dette Troens Forhold til Gud? Jo, Livsinderlighed er det for alle Mennesker fælles; ethvert Menneske kan faa enhver selv den højeste Livsinderlighed²⁾. Men om han har Troen, derpaa kan det Ethiske, eller hans Stilling til dette, gjøre Prøve³⁾. Af et saadant umiddelbart Forhold fra Guds Side til Mennesket følger nemlig et tilsvarende lige umiddelbart Forhold fra Menneskets til Gud. I Gud har et saadant Menneske sin Ethik, ikke i Ethiken. Fordrer Gud af ham, at han skal bryde

¹⁾ Frygt og Bæven p. 99. ²⁾ ibid p. 69. Referatet p. 39.

³⁾ Ogsaa i denne Forstand kunde man kalde det Ethiske „Prøvelsen“, det som sætter Prøve paa, om han er en Troende, eller tilhører en ringere Grad.

Ethike
nensen
Og Et
vil til
frem,
Under
dens b
brydel
dre Fa
neskes
Det A
indre l
dette;
er i m
ikke, s
men, n
hver is
kelig b
Søn, d
eneste
ning b
Troens
og hol
paa ka
om ha
med si
og Str
at han
D
mene,
mene,
Forfær
fylde,

Ethiken, saa gjør han det. Han er løftet ud af hele Immanensens Liv. Men dog er Ethiken det for Alle Gjældende. Og Ethiken vender sig med hele sit Krav mod ham, idet han vil til at overtræde den. Her bryder den Frygt og Bæven frem, som er uadskillelig fra Troen og er dens sikre Mærke. Under Frygt og Bæven fødes Troen, og Frygt og Bæven er dens blivende Vogter, der adskiller Troens Handling fra Forbrydelsen. Guds-Forholdet er et umiddelbart, men dog et indre Faktum, og tilmed et særskilt Faktum i dette ene Menneskes Indre, ikke et Faktum, der tillige er i Andres Indre. Det Almene er ogsaa, som tilhørende Aandens Verden, et indre Faktum. Men det er fælles for Alle. Ikke saaledes dette; det er kun i denne Enkelte. Og forsaavidt som det er i mange Enkelte, nemlig i alle de Troende, saa er det ikke, som det Almene, et Fællesfaktum, der binder dem sammen, men i hver af dem et særskilt Faktum, der isolerer dem hver især til det umiddelbare Guds-Forhold. Om Gud virkelig har sagt dette til Abraham, at han skal ofre Ham sin Søn, det ved Abraham kun af sit eget Indre, og ikke en eneste af alle de Troende kan give Abraham nogen Vejledning herom, saalidt som Abraham kan vejlede Nogen om Troens Fordring i ham. Troen isolerer Mennesket med Gud og holder ham isoleret, med det Ethiske mod sig. Og derpaa kan et Menneske kjende, om han er Troende, derpaa, om han har omfattet det Ethiske som det Alment-Gyldige, med sin Sjæls hele Inderlighed; om det er hans eneste Ønske og Stræben at opfylde det Almene, men Gud fordrer af ham, at han skal handle anderledes.

Den Troende staar derfor som den Enkelte mod det Almene, ikke som Æsthetikeren som den Enkelte under det Almene, der er stærkere end han, men over det Almene, ved Forfærdelsen over at maatte overtræde det, ikke at turde opfylde, stærkere end det Almene. Den Troende indtager en

exceptionel eller en „irregulær“ Stilling, som gaar ud over det Almene. Heri ligger hans Livs Absurditet. Det hviler paa et Bevidstheds-Faktum, der har brudt med det Almene, hvert Øjeblik kan faa det Almene mod sig. Men kun det Almene er kommensurabelt for Forstanden. Den Troendes Liv hviler derfor paa et indre Faktum, som Forstanden aldrig kan naa. Hvorledes skulde Forstanden kunne formidle, at Gud overspringer sit eget Væsens Love for at træde i et umiddelbart Forhold til et enkelt Menneske og fordre af ham, at han skal overtræde disse? Hvorledes skulde Forstanden kunne formidle, at Gud udtager et enkelt Menneske af Slægtens Vilkaar og opretter et Privatforhold mellem Sig og ham af den Beskaffenhed, at hans Vilkaar som Led i det menneskelige Samfund ophæves. Forstanden kan ikke formidle andet, end at Loven, det Almene staar over hver Enkelt, at hver Enkelt er i sin Ret, kun forsaavidt han i sit Liv og sin Færd realiserer det Almene. Derfor staar den Troende i samme Øjeblik med baade det Almene og med hele den menneskelige, ogsaa sin egen Forstand mod sig. Han er Troende kun ved at gaa fra Forstanden. Hans exceptionelle Stilling, hans umiddelbare Guds-Forhold er en Absurditet. Troen er i Kraft af det Absurde, den er et „Paradox“.

Dette Troeslivets Paradoxitet viser sig ogsaa i en anden Retning, der ligeledes i Frygt og Bæven er stærkt betonet. Derved at Gud har stillet den Troende i et Forhold til Sig, der er aldeles uformidlet af det Almene, staar han ogsaa til Livet, eller til Virkeligheden udenom ham, i en Stilling, der er ligesaa uformidlet af den gjældende Lovmæssighed. Gud den Almægtige er hans Ven. Han, som har Magten til at hæve ham ud over det Almene, hvor hans Forstand forlader ham, Han har og Magten i Endelighedernes Verden til mod hans Forstand at give og gjøre, hvad det skal være. Derfor kan Abraham vente at faa Isaak tilbage fra Døden, endog

Døde ikke skulle alle mangfoldige. Ab ud over Jordens I dem med fra Forst Forstande at for Gu videre en ind i For Standpun med forli Timelighe Saale som psy velse. A ikke Troe Her punkt. I (derfra B ser Ethik standen i religiøse I og skal d Almene, ved at be Paradigma for Alle, være ved Almene, o

¹⁾ Uv.

Døde ikke bruge at opstaa. Thi Gud har talt, at i Isaak skulle alle Jordens Slægter velsignes og Abrahams Sæd vorde mangfoldig som Havets Sand. Og for Gud ere alle Ting mulige. Abraham ofrede Gud sin Forstand, da han i Troen gik ud over det Almene. Nu skjænker Gud ham i Troen alle Jordens Herligheder syvfold skønne, thi i Troen besidder han dem med salig Tryghed uden Bekymring; denne kommer kun fra Forstanden. Men da han blev Troende, afdøde han fra Forstanden. Troen ejer Timeligheden i Kraft af det Absurde, at for Gud er alting muligt. Skulde man nu kunne komme videre end til Troen? Filosofiens næste Skridt blev atter ind i Forstanden. Men det var at falde ned igjen i det Standpunkt, hvorpaa man var, før man blev Troende, og dermed forlise baade Guds-Forholdet og den trygge Besiddelse af Timeligheden.

Saaledes er Troen beskrevet; vi tilføje kun, det er Troen som psykologisk Fænomen, det er ikke dens Tilblivelse. Abraham er Troende i Frygt og Bæven, han vorder ikke Troende.

Her er den højere Inderlighed end det ethiske Standpunkt. Inderligheden er opnaaet ved den Frygt og Bæven (derfra Bogens Titel), som fremkaldes, idet den Troende rejser Ethikens Anklage mod sig, og idet han forlades af Forstanden i samme Øjeblik, han gaar udenfor det Almene. „Det religiøse Paradigma“ viser sig at være „Irregulariteten og skal dog være Paradigmet; det udtrykker ikke det Almene, men det Enkelte (det Partikulære, som f. Ex. ved at beraabe sig paa Syner, Drømme), og skal dog være Paradigma. Men at være Paradigma er jo netop at være for Alle, men være Forbillede for Alle kan man jo dog kun være ved at være det, som Alle er eller skulle være d. e. det Almene, og dog er det religiøse Paradigma lige det Modsatte“¹⁾.

¹⁾ Uv. Efterskr. p. 193.

Om Bogens Anlæg er endnu dette kortelig at bemærke: Den er en Andens, Johannes de silentio's, Reflexioner om Troen. Og Johannes de silentio er ikke Troende; han ligger i Immanensen, men dog saaledes, at den Religiositet, der hører Immanensen til, den forstaar han. Han har Liv fælles med Enten-Eller og 18 opbyggelige Taler. Fra dette Standpunkt er det nu Troen sees. Det er ikke den Troende, der taler om sig selv, men Immanensen der ser paa en Troende og altsaa fremstiller hans Forskjellighed fra sig; skildrer, hvorledes Troeslivet tager sig ud i dens Øjne, ud fra dens Forudsætninger. At Kierkegaard benyttede denne Fremgangsmaade, var ganske i Overensstemmelse med hans Plan. Først gøres Afstanden bemærkelig mellem de andre Livsstadier og det Christelige, før end dette selv kan følge i positiv Fremstilling. Efter Bogens hele Anlæg og Stilling i Forfattervirksomheden have vi i den Troen bestemt i dens Forskjellighed fra Immanensens Religiositet. Immanensens Religiositet kulminerer i den uendelige Resignation: for Kjærligheden til Gud, som et Menneske vinder i sin evige Bevidsthed, ofrer han Alt, den hele Timelighed, forvissat om at Gud i sit Samfund, i hans Bevidsthed om den Eviges Kjærlighed, vil give ham fuld Erstatning. Immanensens Religiositet ofrer Timeligheden for Evigheden. Ligesaa hvor det gjælder Troens Stilling til det Ethiske. Immanensen kjender ogsaa en Overtrædelse af ethiske Fordringer, men indenfor det Ethiske selv, fordret af dette. Heri er det den tragiske Helt forsøges. Men dette er ogsaa Timelighedens Højeste, saalangt kan den følge og forstaa. Videre ikke. Derfor er Immanensen overalt af Johannes de silentio gjort til Udgangspunktet, den uendelige Resignation, hvor det gjaldt at belyse Troens Forhold til det Ethiske. Og seet i denne Belysning er det, at Troen i „Frygt og Bæven“ viser sig som et „Paradox“, og Troen at være i Kraft af det Absurde.

Hv
Uvidens
ligiøse i
er An
Fortviv
Notifika

Ki
tid ensl
virkelig
igjen i
den exp
1843.

Bæven,
det ene
ligere.
forandre
havde f
Frygt
denne I
tagels
velsen

Co
beskjæf
lig, og
taber v
Proble
nyere F
for, hva
lærte, s
Filosofi
gelse og

*) p
Tidsk

Hvad der nu i „Frygt og Bæven“ var naaet, udtrykker Uvidenskabeligt Efterskrift med disse Ord, hvormed det Religiøse i strengere Forstand er karakteriseret¹⁾: „Det Ethiske er Anfegtelsen, Guds-Forholdet blevet til; den ethiske Fortvivlelses Immanens brudt; Springet sat; det Absurde Notifikationens“.

Gjentagelsen.

Kierkegaard var altsaa naaet til det Religiøse. Imidlertid ønskede han at sikre sig, at hvad han havde naaet ogsaa virkelig var blevet forstaaet, og fremstillede Troen derfor igjen i det næste lille Skrift „Gjentagelsen, et Forsøg i den eksperimenterende Psychologi af Constantin Constantius“, 1843. Her sees Sagen fra en anden Side end i Frygt og Bæven, ligesom Bevægelsen beriges med et Par Begreber, hvoraf det ene slet ikke, det andet utilstrækkelig var udhævet tidligere. Læserens Evne til at gjenkjende Bevægelsen i den forandrede Skikkelse var da hans Bevis paa, hvorvidt han havde forstaaet Troeslivet saaledes, som det var fremstillet i Frygt og Bæven. Den Kategori, hvormed Udviklingen i denne Bog beriges, er den, som har givet den sin Titel: Gjentagelsen; den Kategori, der nærmere belyses, er Prøvelsen.

Constantin Constantius har, fortæller han, i længere Tid beskæftiget sig „med det Problem, om en Gjentagelse er mulig, og hvilken Betydning den har, om en Ting vinder eller taber ved at gjentages“. „Man sige hvad man vil om dette Problem, det vil komme til at spille en vigtig Rolle i den nyere Filosofi; thi Gjentagelsen er et afgørende Udtryk for, hvad „Erindring“ var hos Grækerne. Som da disse lærte, at al Erkjenden er en Erindren, saaledes vil den nye Filosofi lære, at hele Livet er en Gjentagelse“. „Gjentagelse og Erindring er den samme Bevægelse, kun i modsat

¹⁾ p. 196.

Retning; thi hvad der erindres, gjentages baglænds; hvorimod den egentlige Gjentagelse erindres forlænds. Derfor gør Gjentagelsen, hvis den er mulig, et Menneske lykkelig; medens Erindringen gør ham ulykkelig. „Haabet er en dejlig Pige, der smutter bort mellem Hænderne; Erindringen er en skjøn gammel Kone, som man aldrig er tjent med i Øjeblikket; Gjentagelsen er en elsket Hustru, man aldrig bliver kjed af; thi det er kun det Nye, man bliver kjed af. Det Gamle bliver man aldrig kjed af, og naar man har det for sig, bliver man lykkelig; og kun den bliver ret lykkelig, der ikke bedrager sig selv i den Indbildning, at Gjentagelsen skulde være noget Nyt; thi da bliver man kjed af den. Der hører Ungdom til at haabe, Ungdom til at erindre; men der hører Mod til at ville Gjentagelsen. Den, der blot vil haabe, han er fejg; den, der blot vil erindre, han er vellystig; men den, der vil Gjentagelsen, han er en Mand. Og jo fyndigere han har vidst at gøre sig den klar, desto dybere Menneske er han. Men den, der ikke fatter, at Livet er en Gjentagelse, og at dette er Livets Skjenhed, han har dømt sig selv og fortjener ikke bedre end, hvad der og vil hænde ham, at omkomme; thi Haabet er en vinkende Frugt, der ikke mætter, Erindringen er en kummerlig Tærepenge, der ikke mætter; men Gjentagelsen er det daglige Brød, der mætter med Velsignelse. Naar man har omsejlet Tilværelsen, da skal det vise sig, om man har Mod til at forstaa, at Livet er en Gjentagelse, og Lyst til at glæde sig til den. Den, der ikke har omsejlet Livet, før han begyndte at leve, han kommer aldrig til at leve; den der omsejlede det, men blev mæt, han havde en daarlig Konstitution; den, der valgte Gjentagelsen, han lever. Han render ikke som en Dreng efter Sommerfugle, eller staar paa Tærne for at kige efter Verdens Herligheder; thi han kjender dem. Han sidder heller ej som en gammel Kone og spinder paa Erindringens Rok; men han gaar rolig sin

Gang, glad ved Gjentagelsen. Ja, hvis der ingen Gjentagelse var, hvad var ogsaa Livet? Hvo kunde ønske at være en Tavle, paa hvilken Tiden skrev hvert Øjeblik en ny Skrift, eller et Mindeskrift om det Forbigangne? Hvo kunde ønske at lade sig bevæge af alt det Flygtige, det Nye, der altid nyt blødagtig forlyster Sjælen“. „Gjentagelsen, den er Virkeligheden og Tilværelsens Alvor. Den, der vil Gjentagelsen, han er modnet i Alvor“¹⁾.

„Gjentagelsen er den nye Kategori, som skal opdages“. Den er det egentlig, „man af en Fejltagelse har kaldt Mediationen“. Det bliver i vore Dage ikke forklaret, hvorledes Mediationen fremkommer, om den resulterer af de tvende Momenters Bevægelse, og i hvilken Forstand den da allerede er indeholdt i disse, eller om den er noget Nyt, der træder til, og da hvorledes“. „Gjentagelsens Dialektik derimod er let; thi det, der gjentages, har været; ellers kunde det ikke gjentages. Men netop det, at det har været, gjør Gjentagelsen til det Nye. Naar Grækerne sagde, at al Erkjenden er Erindren, saa sagde de, hele Tilværelsen, som er til, har været til. Naar man siger, at Livet er en Gjentagelse, saa siger man: Tilværelsen, som har været til, bliver nu til. Naar man ikke har Erindringens eller Gjentagelsens Kategori, saa opløser hele Livet sig i en tom og indholdsløs Larmen. Erindringen er den ethniske Livsbetragtning, Gjentagelsen den moderne. Gjentagelsen er Metafysikens Interesse, og tillige den Interesse, paa hvilken Metafysiken strander. Gjentagelsen er Løsnet i enhver ethisk Anskuelse, Gjentagelsen er *conditio sine qua non* for ethvert dogmatisk Problem“²⁾.

Dette er Gjentagelsens Betydning, hvis den er. Er den da? Dette er det næste Spørgsmaal.

Constantin lærte et ungt Menneske at kjende, der blev

¹⁾ Gjentagelsen p. 3—7. ²⁾ p. 33. 34.

forelsket. Men hans digteriske Natur foranledigede ham til at erindre sin Forelskelse istedetfor at hvile i dens Virkelighed. Strax fra først af var det ikke Pigen virkelige Person, der havde nogen Betydning for ham, men blot Erindringen af Kjærlighedens Sødhed. Pigen selv maatte blive og blev ham ogsaa meget hastig til en Byrde, ikke fordi han elskede nogen Anden, men fordi han ikke kunde elske hende, men blot erindre sin Elskov. Han blev ulykkelig ved sit Forhold til hende, og det viste sig meget snart at være en Umulighed for ham at „realisere“ sin Kjærlighed til hende i Ægteskab. Forholdet maatte brydes. Constantin foreslaar ham at gøre dette systematisk, saaat hun gjøres ærkekjed af ham, anser ham for en Troløs, hvorved hun vilde blive indvortes fri igjen. Det unge Menneske havde da vist sig højmodig mod hende ved paa den ene Side ikke at gøre hende ulykkelig ved at binde hende i Ægteskab til sig, paa den anden Side gennem den indre Frigjørelse at gjengive hende lykkelig til Livet¹⁾.

Det unge Menneske ser sig imidlertid ikke istand til at efterleve en saadan Plan og vælger istedet at flygte. En Dag er han pludselig forsvunden. Han faar imidlertid ikke Ro; hendes Billede forfølger ham. Det er ikke hendes Elskværdighed, han angrer at have forsaget; det er hendes ethiske Ræt paa ham, der ikke under ham Fred. Han har brudt det Løfte, han gav hende, han har „forstyrret hendes Liv“²⁾. Han anklager sig selv som skyldig; thi han har gjort Uret mod hende. Og dog kan han igjen ikke erkjende, at han er skyldig. Thi han kan jo ikke leve i Ægteskab med et virkeligt Menneske; dertil er hans Natur for digterisk anlagt. Og er det ham selv, der har givet sig denne Natur? Her er hans

¹⁾ p. 22—28. ²⁾ p. 88.

Liv standset op¹⁾); hvem skal hjælpe ham ud af denne forfærdelige Kollision: Er han skyldig? Ethiken svarer Ja. Er han da virkelig skyldig? Der er en Stemme i hans Indre, som Ethiken ikke kan bringe til Taushed, der svarer Nej.

Constantin kan ikke hjælpe ham. Alle dybere Bevægelser ere hans „Natur imod“²⁾. Han er Iagttager, forholder sig rent psykologisk iagttagende til enhver Bevægelse, der ligger ud over det Æsthetiske. Det i strengere Forstand Aandens Liv har ingen anden Interesse for ham end den, at „Ideen er i Bevægelse“ deri. Han har derfor ogsaa ganske konsekvent søgt efter Gjentakelsen i det Udvortes; han har foretaget en Rejse til Berlin, hvor han tidligere havde været, for at se, om en Gjentakelse var mulig. Og da han der ikke finder den, men erkjender Gjentakelsens Umulighed i den udvortes Verden, eller rettere sagt ved Hjælp af den udvortes Verden, saa fortvivler han om, at den overhovedet er mulig³⁾. Han indser med en Iagttagers hele Klarhed, at det er en Gjentakelse, det unge Menneske nu har Behov af. Men han kan ikke raade ham. Det unge Menneske er viklet ind i en Kollision, hvor det Ethiske optræder som Anklager. Skal Noget her kunne hjælpe ham og hjælpe ham frem til Gjentakelsen, da maa det være det Religiøse. Men her faar det unge Menneske selv se til.

I sit Hjertes Nød tager han sin Tilflugt i Hjob, som sin Læremester. Ogsaa Hjob var en plaget Mand, forsøgt i Livets Nød som han selv. Tilværelsen rejste sig mod Hjob og sønderslog med et Slag Alt, hvori han havde sin Lykke paa Jorden. Herren lagde sin Haand paa ham og gjorde ham elendigere end den Usleste i Landet. Da gjorde Hjob den uendelige Resignations Bevægelse: Herren gav, Herren tog,

¹⁾ Hvor fuldstændig hans Liv var standset, ja næsten brudt i denne Kollision leverer Brevet p. 94 flg. et talende Bevis paa. ²⁾ p. 92 ³⁾ p. 36—80.

Herrens Navn være lovet. Men nu traadte Vennerne til og forklarede Ulykkerne som Straf fra den krænkede Gud og opfordrede Hjob til Bod og Syndernes Bekjendelse. Og hvad Vennerne sagde, det var hvad hele Samtiden forstod paa samme Maade, hvad Hjobs egen Bevidsthed, forsaavidt den var i Kontinuitet med hans egen Slægt og eget Folk, maatte forklare ligesaa. Men i hans Indre lød der en Stemme mægtigere end Alt, der paastod, at Hjob ikke var skyldig, at det ikke var som Straf for hans Synder, Gud lagde sin tunge Haand paa ham. Det var den samme Kollision, Hjob var stedt i som det unge Menneske. De havde begge det Almene mod sig. Men der var i dem begge en indre Røst, der hævede sig mod det Almene og ikke kunde underkaste sig dets Dom.

Derfor klamrer det unge Menneske sig om Hjob som om sin Læremester i sin Sjæls Nød. Det Store i Hjob er ikke dette, siger han, at han gjorde den uendelige Resignations Bevægelse, hans Betydning er, at Grænsestridighederne til Troen i ham ere udkjæmpede, at hin uhyre Opstand af Lidenskabens vilde, stridslystne Kræfter her er fremstillet. Derfor beroliger Hjob ikke som en Troeshelt, men han lindrer midlertidig. Hjob er ligesom det hele indholdsrige Indlæg fra Menneskets Side i den store Sag mellem Gud og Hjob, og som ender med, at det Hele var en Prøvelse¹⁾.

Thi hvad er Prøvelse? „Videnskaben afhandler og forklarer jo Tilværelsen, og i Tilværelsen Menneskets Forhold til Gud. Hvilken Videnskab er nu af den Beskaffenhed, at den har Plads for et Forhold, der er bestemt som Prøvelse, hvilken, uendelig tænkt, slet ikke er til, men kun er for Individet? En saadan Videnskab eksisterer ikke, og kan umulig existere. Hertil kommer, hvorledes faar et Individ at vide,

¹⁾ p. 127.

at det er en Prøvelse"? „Først maa jo Begivenheden klares ud af de kosmiske Forhold og faa en religiøs Daab og et religiøst Navn, saa skal man fremstille sig for Ethiken til Visitation, og saa kommer Udtrykket: Prøvelse“. I Tiden før er enhver Forklaring mulig, „og Lidenskabens Hvirvel er løsgiven“. „Den Kategori, Prøvelse, er derfor hverken æsthetisk, ethisk eller dogmatisk, den er aldeles transcendent“, den „er en midlertidig Kategori“. „Det er først en Viden om Prøvelsen, at den er Prøvelse, der vilde finde sin Plads i en Dogmatik. Men saasnart denne Viden er indtraadt, er Prøvelsens Elasticitet svækket, og Kategorien egentlig en anden. Denne Kategori er absolut transcendent og sætter Mennesket i et rent personligt Modsætningsforhold til Gud, i et saadant Forhold, at han ikke kan lade sig nøje med nogen Forklaring paa anden Haand“. Den, der har en udviklet Forestilling om, hvilke Verdensforholdene ere, og det Almene Betydning for disse, „han har en saare lang Omvej, inden han naaer den“. „Dette er Tilfældet med Hjob“; „han er ikke Troens Helt, han føder „Prøvelsens“ Kategori med uhyre Smerter, fordi hans Verdensbevidsthed er saa udviklet, at han ikke har den i barnlig Umiddelbarhed“¹⁾.

Det var altsaa en Prøvelse, og ikke Skyld, hvori Hjobs Ulykker havde sin Grund. Hvorledes vandt Hjob frem til den Forklaring? Ved Gud selv, der gav ham den, idet Gud gav Hjob Ret ligeoverfor Venerne, det Almene, Uret kun deri, at han havde villet gaa i Rette med Ham Selv. Altsaa Forklaringen, der frelste Hjob, kom ved en umiddelbar Akt af Gud, der har det Almene mod sig, saavel Tanken som den ethiske Bevidsthed. Forklaringen kom, da Hjob havde arbejdet sig frem til Paradoxet, til Troen, der er i Kraft af det Absurde, det umiddelbare Guds-Forhold. Hvo

¹⁾ p. 126—129.

kunde nu have tænkt denne Slutning? Og dog er ingen anden Slutning tænkelig, medens denne heller ikke er det. Naar Alt er gaaet istaa, naar Tanken standser, naar Sproget forstummer, naar Forklaringen vender fortvivlet hjem, da maa der et Tordenvejr til [Guds umiddelbare Tale til et Menneske]. Hvo kan forstaa dette? Og dog hvo kan udfinde noget Andet¹⁾).

Og hvad skede saa? „Herren og Hjob have forstaaet hinanden, de ere forsonede, Herrens Fortrolighed bor atter i Hjobs Pauluner som i fordums Dage“. „Hjob er velsignet og har faaet Alt dobbelt. — Det kalder man en Gjentakelse“.

Nu sad da det unge Menneske hen og ventede paa, at ogsaa over hans Hoved skulde bryde et Tordenvejr løs, der skulde forhjælpe ham til Gjentakelsen ved at gøre ham skikket til Ægteskabet. Ogsaa han havde gjort den uendelige Resignations Bevægelse, idet han ofrede Gud Alt, der vilde gøre ham uskikket til Ægteskabet²⁾. Imidlertid naar han ikke frem til den indre Bevidsthedsakt, der i Kraft af det Absurde sætter ham i det direkte Forhold til Gud, og dermed gjengiver ham til Livets Virkelighed. Det bliver et ydre Faktum, der giver ham tilbage til Livet, at Pigen gifter sig. Det unge Menneske opfatter dette som Højmodighed af hende, at hun har villet gjengive ham hans Frihed, og føler derfor ogsaa sig fri. Kollisionen, hvori han befandt sig, var hævet. Han „er atter sig selv“. „Den Splid, der var i mit Væsen, er hævet; jeg slutter mig atter sammen“. „Er der da ikke en Gjentakelse? Fik jeg ikke Alt dobbelt? Fik jeg mig ikke selv igjen, netop saaledes, at jeg dobbelt maatte føle Betydningen deraf? Og hvad er en Gjentakelse af jordisk Gods, der er ligegyldig mod Aandens Bestemmelse, i Sammenligning med en saadan Gjentakelse? Kun Børnene fik Hjob

¹⁾ p. 130. 131. ²⁾ p. 133.

ikke dobbelt, fordi et Menneskeliv ikke saaledes lader sig fordoble. Her er kun Aandens Gjentakelse mulig, om den end i Timeligheden aldrig bliver saa fuldkommen som i Evigheden, der er den sande Gjentakelse“. Det unge Menneske er gjen-givet til Livet — men som Digter¹⁾. —

Vi gjenfinde altsaa i „Gjentagelsen“ Bevægelsen fra „Frygt og Bæven“, Troen i Kraft af det Absurde. Men her belyses den noget anderledes, Indfatningen er en forskjellig og Belysningen bliver fuldstændigere derved, at vi her ikke saa meget se Troeshelten handle, som to Mennesker paa Vejen hen til Troen, hvoraf den ene naar frem, Hjob, den anden derimod ikke, det unge Menneske. Det er ikke det Heroiske eller for at bruge et korrekt Udtryk, det overmenneskelige Store i Troesheltens Liv, som her fremstilles; det gjorde Frygt og Bæven: Johannes de silentio studsede ved Abrahams overmenneskelige Adfærd. Her er det den lange Smertens og Lidelsens Vej, der fører til Troen. Vejen gaar igennem „Prøvelsen“. Guds Fordring til Abraham, at han skulde bringe Ham Isaak i Offer, var en Prøvelse; Guds haarde Slag over Hjob var en Prøvelse. Tungsindet i det unge Menneske med hans digteriske Disposition blev for ham en Prøvelse. Det var ikke for at straffe Abraham; ikke for at straffe Hjob, ikke for at straffe det unge Menneske, Gud handlede saa med dem; det var for at prøve dem — om de vilde og kunde naa frem til det umiddelbare Forhold til Høm og bevare det. Han prøver deres Lydighed mod Sig. Kun Abraham har sit Guds-Forhold i „barnlig Umiddelbarhed“; kun han forstaar derfor Gud strax; kun han har i barnlig Umiddelbarhed ofret Gud sin Forstand, kan derfor strax bringe Lydighedens Offer. Hjob²⁾ forstaar ikke

¹⁾ p. 154. ²⁾ Jeg har forudsat, at det var Kierkegaards Mening, at Abraham er i Troen, Hjob kommer til Troen. Det er muligt, jeg heri tager fejl. Dette gjør dog Intet til Sagen for at belyse Prøvelsen.

Gud; han strider længe med Ham, inden han forstaar, hvad Guds Hensigt var; men da vinder han Fred og Glæde i det erhvervede Guds-Forhold. Det unge Menneske holder ikke ud i Striden, faar derfor intet Guds-Forhold, kun Digterens Ide-Forhold. Gud prøver Mennesket ved at lade det Almene: hans Samtid med dens Institutioner og Anskuelser, det Sædelige, Alt hvori hans Tanke og dybere Menneskebevidsthed slaar sine Rødder, hvorfra det aandelige Liv, han som Menneske i Slægten fører, suger sin Næring, — ved at lade dette Alt vende sig anklagende og hindrende imod ham. Det lægger det uhyre Ansvar paa ham, at han har brudt med, hvad der gjælder for alle Mennesker, hvad alt menneskeligt Samfund afhænger af. Og Mennesket tager selv dette uhyre Ansvar paa sig; thi han er enig med det Almene i, at det er ret, hvad det siger. Saa forfærdeligt er det, naar et Menneske prøves af Gud.

Prøvelse er derfor Overgangskategorien mellem Immanensens højeste Liv, mellem dens Gudsfrygt og Troen med dens Gudsfrygt. Naar et Menneske har naaet Troen, da forstaar han, at han blev prøvet. Men medens han bliver prøvet, da forstaar han ikke Gud, da forhverver han det inderligste, det umiddelbare Guds-Forhold, og er han alt i det, faar han Anledning til at forhverve det paany i ny Inderlighed. Prøvelsen staar Grænsevagten, og vogter paa, at den Troende ikke paany synker ned i Immanensen, og gaar Glip af det umiddelbare Guds-Forhold. Prøvelse er derfor ogsaa som en-

Prøvelsens „Bevægelse“ er ganske den samme i Troen, som foran Troen, naar den dog ender i Troen. Det Samme, som er Vejen til Troen, er i Troen Vejen til ikke at falde ud af den, eller til Gjentagelsen af Troens „Bevægelse“ hos den Troende. Denne Omstændighed, Kierkegaards udelukkende Interesse for Problemets psykologiske Side, er maaske ogsaa Grunden til, at jeg ingen Ytring har fundet, som jeg med Bestemthed har kunnet anføre til Fordel for min i Texten givne Opfattelse af Abrahams og Hjobs Stilling til Troen.

hver Grænsekategori, en „midlertidig“ Kategori. Kun momentvis kommer et Menneske i Prøvelser; han har og kan ikke have sit Liv deri.

Prøvelsen er altsaa en Overgangskategori til det Religiøse. Det er altid Gud, fra hvem den udgaar. Dette hører den ligesaa væsentlig til, som at den bestaar deri, at man faar det Almene mod sig. I Prøvelsen river Gud Mennesket ud af Samfunds-Sammenhængen, isolerer ham ligeoverfor Sig, for nu at beholde ham i dette isolerede umiddelbare Forhold til Sig, om Han end ellers gjengiver hans Liv til det Almene. Den Prøvede vender atter tilbage til Livet og det Almene¹⁾. Den Religiøses Existens udstrykker derfor paa en og samme Tid det Almene, forsaavidt han lever i det og realiserer det, og det Exceptionelle, det Partikulære, idet han for Gud umiddelbart er den isolerede Enkelte, der vogter paa hvert et Vink fra Ham for at gjøre Hans Vilje, hvorledes den end maatte stille sig til det Almene. Han er beredt, naar det maatte behage Gud at prøve ham. Men det er fra Gud alene, Prøvelsen kan udgaar; kommer den andensteds fra, da er det Fristelse til Synd og ikke Prøvelse. Derfor kommer ogsaa Enhver, der forsøges i Prøvelsen, i et Forhold til Gud. Det vil nu bero paa, hvorledes han bestaar i Prøvelsen, hvad det bliver til med hans Guds-Forhold. Dette har „Gjentagelsen“ vist ved Prøvelsens forskellige Udgang paa Hjob og det unge Menneske.

Indtil dette Punkt nemlig have vi ganske den samme Bevægelse saavel hos Hjob som det unge Menneske, den samme Bevægelse, vi allerede have hos Abraham. De prøves ved at faa det Almene imod sig; de tvinges til den religiøse Tausshed. Thi saalidt som Sara skulde forstaaet Abraham, saa-

1) Uvidensk. Efterskr. p. 199

lidt forstaa Venerne Hjob¹⁾), og skulde Pigen forstaaet det unge Menneske. Men nu skilles deres Veje. Abraham holdt ud i Lydigheden mod Gud, og spurgte ikke efter noget Menneske. Hjob holder ud og søger kun Herrens Forklaring. Det unge Menneske derimod spørger tillige efter den unge Pige og det Almenes Fordring til ham. Derfor vinder han heller ikke Guds Fortrolighed. Han vinder ikke det umiddelbare Forhold til Gud, hvori Gud hæver ham over det Almene. Og da Livet bringer ham den „Afgjørelse“, at Pigen har giftet sig, saa synker han atter ned i Immanensen. Her er hans Stilling vistnok ikke den samme som før. Han har i Prøvelsen været Gud nær. Og dette efterlader et uudsletteligt religiøst Indtryk i hans Sjæl. Videre kommer han ikke. Skulde han have naaet Troen, da havde han ikke maattet spørge saa ængstelig efter den udvortes Virkelighed, om Pigen. Han maatte som Abraham og Hjob have seet ufravendt paa Gud, ubekymret om Pigen; da vilde ogsaa i hans Hjerte den guddommelige Tale have lydt, der havde lært ham at agte for Barneverk den udvortes Virkelighed, det Almenes Dom i Sammenligning med den Bevidsthed om Gud og Hans Vilje, som den havde formidlet²⁾).

Prøvelsen er altsaa Vejen til det Religiøse, til Troen; men Troen resulterer ikke udenvidere af Prøvelsen, det afhænger af Individet. Kun da vinder et Menneske Troen, naar han i Prøvelsens Ild afder aldeles fra sit Sammenhæng med Tilværelsen. Han maa blive fuldkommen isoleret, aldeles den Enkelte for Gud, saa intet Sideblik binder ham paa, hvad der nu vil følge heraf i den ydre Verden enten for ham selv eller for Andre. Den Troende er efter sit Væsen Undtagel-

¹⁾ Hjob illustrerer Berettigelsen af Skjultheden for den Religiøse (eller den, der føres frem til det Religiøse); Hjob taler virkelig, ja gjør sig megen Umage for at blive forstaaet — men aldeles forgjæves; han hidser kun Venerne. ²⁾ Se Gjentagelsen p. 155.

sen; men heri maa han ogsaa saa fuldstændig finde sin Salighed, alene i det Forhold til Gud, som dette giver, at han kun har denne ene Pligt. Kan han ikke dette, da faar Prøvelsen ikke fra Grunden af isoleret ham, og da naar han ikke Troen, om han end uundgaaelig faar „et religiøst Anklang“. En Undtagelse kan da et saadant Menneske godt være, og det en „berettiget“¹⁾ Undtagelse. Men ikke enhver Undtagelse er en Troende. Det illustrerer det unge Menneske. „En Digter er i Regelen en Undtagelse“. Og sin Berettigelse viser han ved det Alvor, hvormed han optager det Almene i sit Væsen. Han vil jo ofre sin Digterexistens paa det Almene, maatte det blot lykkes ham at realisere det. Da absolverer Tilværelsen selv ham fra at realisere det (Pigens Ægteskab med en Anden). Han har stridt med det Almene, han har vundet sig tilbage fra det Almene som Undtagelsen. Han har tilkjæmpet sig sin Berettigelse som Undtagelse. Men en af „de egentlige aristokratiske Undtagelser, de religiøse Undtagelser“²⁾, blev han ikke.

Allerede i „Frygt og Bæven“ var hentydet til, hvilken Livsinderlighed („Lidenskab“) der var i Troen. Gjentagelsen har ved sine Skildringer endnu mere levende illustreret dette, idet vi se, i hvor høj en Grad et Menneske maa fordybe sig i sig selv, førend han naar frem til at eksistere blot som berettiget Undtagelse, og endnu langt mere, førend han bliver Troende. Saaledes har „Gjentagelsen“ ved at lade Prøvelsens Kategori træde tydelig frem, gjentaget og suppleret Troen i „Frygt og Bæven“.

Bogens Betydning ligger imidlertid ligesaa meget i den Styrke, hvormed den har udhævet Gjentagelsens Kategori. Hvad er Gjentagelsen? Gjentagelsen er Aandens Maade at eksistere som Aand paa. Mennesket begynder som Na-

) Gjentagelsen p. 149. 2) ibid p. 151.

tur; hans Opgave er at ende som Aand i sin Maade at leve paa. Dette naaes fuldkommen vistnok ikke i denne Verden, først i Evigheden er det fuldkommen naaet¹⁾. Men Livets Opgave saavel som dets Betydning er det at stræbe fra Natur-Existensen (Umiddelbarheden) til Aands-Existens (den nye Umiddelbarhed). Som Naturvæsen lever han hen efter Naturens Kræfters, hans Gavers og Tilbøjeligheders umiddelbare Tilskyndelse. Der er i hans Liv, om ikke i Aandens Forstand Kontinuitet, saa dog i umiddelbar Forstand et Sammenhæng, en Uafbrudthed, der er betinget af Naturkræfterne selv. Disse Kræfters Bestaaen og Virken er hans Livs uafbrudte Sammenhæng. Saalænge Kraften staar, staar ogsaa dens Virken. Og er Kraften opbrugt, saa fornyes den, hvis den fornyes, udenfra, ved en Virkning udenfra. Som Naturen selv er Gave, saa er og Kraftfornyelsen et ydre Faktum, der ikke staar i Menneskets egen Magt. Om det sker, om det ikke sker, er i Forhold til hans Personlighed en Tilfældighed. Paa den anden Side er Menneskets Natur, som al Natur, en Lovmæssighed underlagt, som gjør sig med Nødvendighed gjældende. Naturen har sine Omgange, hvor Sommer og Vinter, Dag og Nat, Regn og Solskin vexler med en af ham selv aldeles uafhængig Nødvendighed. Til det at leve som Naturvæsen svarer derfor paa den ene Side et Sammenhæng i Livet, der bestaar i, at Kraften virker, saalænge den er i Styrke nok til at kunne virke, paa den anden Side er Livet her helt Nødvendighedens Lov underlagt. Men Betingelserne for Kræfternes Bestaaen eller Fornyelse, de høre ligeledes Naturen, ikke Mennesket selv til. Og med den samme urokkelige Nødvendighed gjør disse sig gjældende, naar Loven byder. Mennesket kan Intet for eller fra. Nødvendigheden

¹⁾ „Gjentagelsen“, p. 142: „Evigheden er den sande Gjentagelse“. Smlg. ogsaa „Synspunktet for min Forfat. Virks“. p. 63: „Timeligheden er og bliver aldrig Aandens Element“.

udenfor Mennesket, hvilken han selv som Naturvæsen er underlagt, er derfor, seet fra hans Synspunkt, Tilfældighed. Thi Nødvendighed er Tilfældighed, saasnart Forstanden ikke magter at erkjende den¹⁾. Dette er Menneskets Tilværelse som Naturvæsen.

Som Aand eksisterer han ganske anderledes. Her sees naturligvis ganske bort fra, at ogsaa Aanden som Skabning har sin Natur. Om denne gjælder, hvad der er sagt i det Foregaaende. Her forstaaes ved Aand, ligesom overalt hos Kierkegaard, det i Aanden, hvorved Mennesket er Personlighed, et selvbevidst og villende Jeg. Her er ingen uvilkaarlig Fortsættelse, fordi her ingen Naturkraft virker, men kun Viljen. Naturlivet har sin Bestaaen i Kraft af Skabning; Mennesket er i det i dybeste Forstand hvilende, nydende, om han end er nok saa virksom, Kræfterne udfolde sig. Handlende er han ikke. Som Aand er han lutter Handling. Idet Jeget med sin Vilje overtager Livet, er han handlende, hvert Øjeblik er en Handling, fordi det er en Viljeakt. Ikke blot hans Virksomhed er Handling, men selv hans Hvile, fordi den er baaret af hans Vilje. Medens han i Naturlivet end ikke i sin Virksomhed var handlende, fordi denne ikke var baaret af Vilje (i dybere Forstand), saaledes er i Aandslivet selv Hvilen og Nydelsen Handling, fordi den hele Tilværelse hviler paa Vilje. Den Kontinuitet, som i Aandslivet skal frem-

¹⁾ Det indsees da let, med hvilken Ret vi (Ny Række I p. 286) lod Vilkaarlighed og Tilfældighed svare til hinanden. Tilfældighed er objektiv uerkjendt Nødvendighed, Vilkaarlighed er subjektiv uerkjendt Nødvendighed. Vilkaarlighedens Fødselssted er Naturtilskyndelserne. Disse ere som Natur Nødvendighedens Lov underlagte, kun erkjendes denne Lovmæssighed ikke; de bryde for Forstanden uformodet, for Forstanden umotiveret frem ifra Menneskets Naturdyb, og kaldes nu Vilkaarlighed. Forskjellen mellem Vilkaarlighed og Frihed bestaar derfor deri, at Vilkaarligheden træller en Lov udenfor Jeget, Friheden tjener en Lov, som udgaar fra Jeget, om end ikke efter sit Indhold, (hvor dette kommer fra, er en Ligegyldighed), men som Lov. Kfr. ibid p. 299. 303 flg.

bringes, er ikke umiddelbar, men fremkommer alene derved, at Viljen sætter den. Herved fremkommer ogsaa i dybeste Forstand Kontinuitet; thi det er Jegets eget Sammenhæng med sig selv, som fremkommer derved, at Jeget i Kraft af selvbevidst Vilje sætter sit Livs Udfoldelse som sin egen Gjærning. I det Øjeblik Viljen standser, fortsætter ikke Gjærningen sig saaledes som i Naturlivværelsen, hvor Kraften staar, men standser i samme Øjeblik: Den er kun ved i hvert Øjeblik paany at sættes af Viljen, netop fordi Aandens Liv er Handling. Men Viljen er Friheden. Medens Naturlivværelsen og Mennesket i denne ligger i Nødvendigheden med tilhørende Tilfældighed og Vilkaarlighed, er han i Aandslivet, d. e. saasnart og i samme Grad han lever som Aand, frigjort fra Nødvendigheden og oversat i Friheden. Her er ingen Tilfældighed eller Vilkaarlighed, men kun Væsentligt og Sandt; thi det er fra Jegets selvbevidste Vilje, at enhver Livsbevægelse udgaar. Alt kommer indenfra, Intet udenfra. Mennesket er ikke tvungen under et Centrum, som ligger udenfor ham. — Men hvorved er det nu, at Friheden danner den selvbevidste vilde Kontinuitet istedetfor Naturens uvilkaarlige uafbrudte Fortsættelse? Det er ved Gjæntagelsen. Gjæntagelsen er netop den Viljens Akt, hvorved Livsbevægelsens indre Kontinuitet fremkommer. Dette sker jo derved, at den samme Bevægelse bliver. Men som Viljens Handling fortsætter den sig ikke umiddelbart, men kun derved at Viljen paany sætter den d. e. ved Gjæntagelsen. Et Exempel kan oplyse dette. Forelskelse er en Naturkraft. Den hører Naturlivværelsen aldeles til i sin Eiendommelighed som Forelskelse. Det kan sees af dens Tilblivelse, af dens Bestaaen og af dens Fornyelse. Det er Synet, som kalder den frem, i ethvert Fald en Formidling, der gaar gennem Sanserne. Den er en Kraft, der staar, naar den er fremkaldt, aldeles uafhængig af Mennesket selv; den er ingen Handling, den er maaske nok me-

get virksom, men væsentlig er den nydende, den hviler i sin umiddelbare Tilværelse. Den kommer og den gaar uafhængig af Mennesket. Og skal den fornyes, da sker dette atter ikke indenfra ved en Handling af Mennesket selv, men sker ved Noget udenfra, efter udvortes Naturlove, der maaske kunne være ham bekendte, men i ethvert Fald unddrage sig hans Herredømme. Kjærligheden derimod hører Aanden til. Den er Handling: den ene Aand giver sig selv i hele sin personlige Fylde hen til den anden. Kjærligheden kommer ikke uvilkaarlig paa et Menneske; hvad der kommer saaledes, er Forelskelse eller Forkjærlighed. Den staar ikke til en Tid, udtømmer sig og svinder bort, uforklarlig i sin Forsvinden som i sit Komme; den fornyes heller ej efter Love tilhørende den ydre Natur, ligeoverfor hvilke Mennesket tilsidst staar afsmægtigt. Den er fra først af Aandens Gjerning. Den fødes i det Øjeblik, da Mennesket giver sig hen, den staar, saalænge Mennesket vedbliver at give sig hen; den fornyes derved, at Mennesket paany giver sig hen. Kjærligheden udgaar fra Viljen. I Kjærligheden lever Mennesket som Aand. Men Kjærligheden er ene til i Gjntagelsen.

Hvad er Inderlighed? Er Inderlighed den Styrke, den Voldsomhed, hvormed Naturkraften stormer paa? Da var Stormen Inderlighed, da var Rovdyrets glubende Hunger Inderlighed. Inderlighed er Viljens Udholdenhed i den samme Gjerning. Ikke er det Inderlighed, den Styrke, hvormed Forelskelsen formaar at udøse sig i et Øjeblik. Men det er Inderlighed, at Kjærligheden ikke trættes i Aarenes Længde, men er den sidste Dag ligesaa stærk som den første, ja bevarer sig i Evighed. Hvad er Inderlighed? Gjntagelsen; Viljens Gjntagelse af sin egen Handling. Derpaa maales, hvad Inderlighed der er i et Liv, i hvor høj en Grad det formaar Gjntagelsen. Som Aand eksisterer Mennesket, naar hans Liv er gaaet over i hans Vilje; i Viljen er Livet selv Handling.

Og Livets Kontinuitet, hvorved det først bliver Liv, er Inderligheden, og Inderligheden fremkommer ved Gjentagelsen. Derfor heder det om Gjentagelsen, at først den, der har omsejlet Tilværelsen i dens Umiddelbarhed, kan begynde paa den. Saalænge Naturtilværelsens umiddelbare Herlighed lokker Sjælen, er den endnu ikke modnet til at overtage sit Liv under egne Auspicier. Umiddelbarheden maa først være hævet. Men dette ikke i hegelsk Forstand. Ogsaa hans Filosofi gaar ud paa at hæve Umiddelbarheden ved Hjælp af Mediationen. Men Mediationen er kun en logisk Bevægelse. I den er ingen Ophævelse af den Livsumiddelbarhed, hvormed begyndtes. Logiken er ingen *μεταβασις εις αλλο γενοσ*. Og det maatte det jo dog være, om der skulde fremkomme nogen Ophævelse af det givne Livsstadium. Gjentagelsen derimod, den sætter en hel ny Livs-Umiddelbarhed, Aandens Liv istedetfor Naturens Liv: „Se Alt er nyt“¹⁾! Men til at sætte Aandens Liv er først den moden, som ingen Baand binder til Naturen. „Den der vil Gjentagelsen, han er modnet i Alvor; thi Gjentagelsen er Livets Alvor“; det er Livets Alvor at ville Aandens Maade at føre Livet paa.

Gjentagelsens Forhold til de Livsstadier, der nu ere førte frem for os, er kort sammenfattet Udtalelsen p. 51: „Gjentagelsen er Metafysikens Interesse“ o. s. v. Metafysik er den hegelske Filosofi, fordi de personlige Interesser der slet ikke berøres, men den helt og holdent er bygget paa, at de overspringes. Saalænge Spørgsmaalet om ham selv ikke er vaagnet hos Mennesket, da kan den Filosofi staa ved Magt. Men ikke før vaagner Interessen for det personlige Liv og dets Opgaver, saa viser denne Filosofi sin Afmagt til endog blot at forstaa Spørgsmaalet og strander derfor paa denne Interesse. Men Spørgsmaalet om Gjentagelsen er netop

¹⁾ Begrebet Angst p. 10 Note.

vakt af Interessen for det personlige Liv. Saasnart det Personlige vaagner, gaar Metafysiken tilgrunde. Og Gjentakelsen er Personlighedens højeste Interesse; derfor strander den hegeliske Filosofi paa den.

Det Ethiske, det afhænger af, at der er Gjentakelse. Det Ethiske er jo netop Frihedens Udførelse, at Mennesket lever i Kraft af sin egen Vilje under Ansvar for den allerhøjeste Magt. Var Gjentakelsen ikke, da var dette ikke blot en Umulighed i og for sig, men Ethikens Fordring til Mennesket lod sig ikke realisere. Fra Begyndelsen af var den jo ikke opfyldt. Og var Gjentakelsen af Livet en Umulighed, da vilde den etiske Fordring forblive liggende over Mennesket som en bindende Magt; og han vilde aldrig kunne løses fra denne Gjældbundenhed. Enhver derfor, som har en etisk Livsanskuelse, behøver Gjentakelsen, for at faa Livet saa at sige flot under Ethikens Fordring, for at faa denne til at blive i Ordets fulde Betydning en Opgave. Og endelig ligeoverfor Troens Videnskab, Dogmatiken, saa er Gjentakelsen *conditio sine qua non* for alle dens Problemer. Saalænge Gjentakelsen ikke er bleven til, er man endnu indenfor det naturlige Liv. Gjentakelsen bliver først til i og med Troen, og dermed er tillige først Dogmatikens Mulighed given. Saaledes afgrænses Gjentakelsen paa forskellige Maader Gebeterne; disse kunne kendes paa deres Stilling til den¹⁾.

„Erindringen er den ethniske Livsbetragtning, Gjentakelsen den moderne“, medens Mediationen slet ikke naar Livet, men blot hører hjemme i Logiken. I Erindringen er Friheden ikke født; Aanden er ikke autonom. Den platoniske, eller som det hos Kierkegaard heder, Sokrates's Opfattelse af Livet som en Erindren af Præexistensen lægger hele Afgjørelsen igunden før Livet begynder. Livet føres ikke

¹⁾ Begrebet Angst p. 11 Noten. Om Forholdet mellem Ethiken og Troen se videre i denne Bog.

efter en Selvbestemmelse af Jeget, som falder her i Tiden, men efter en Afgjørelse, der hører Præexistensen til, hvis man overhovedet tør bruge dette Udtryk Afgjørelse om en Afgjort-hed, der ikke tilhører Aanden som selvbevidst Aand. Livet er indoptaget i evige Magter, med hvilke den staar i et uop-løseligt Sammenhæng, udaf hvilket Aanden ikke formaar at sondre sig til individuel selvstændig Existens efter egen Selvbestemmelse og under eget Ansvar. Dette er den Livsbe-tragtning, der ligger til Grund for Erindringen. Gjntagelsen derimod hviler paa den Betragtning, at Friheden er, og Aan-den sætter selv Livet. I Erindringens Livsbetragtning kulmi-nerer det Etniske; i Gjntagelsens den moderne. Derfor er Spørgsmaalet om Gjntagelsens Mulighed i Livet.

Dette belyser nu ogsaa „Gjntagelsen“, saavidt den fra sit Standpunkt kan det. Constantin Constantius søger Gjen-tagelsen, men søger den i det Udvortes. Det Udvortes skal for ham blive Midlet til Gjntagelsen af de tidligere Sjælens Bevægelser. Han befinder sig paa Æsthetikerens Standpunkt, for hvem Livets Betydning kulminerer i Nydelse. Han søger derfor Gjntagelsen i Nydelsens Fornyelse. Og da denne er afhængig af ydre Betingelser, søger han den ved at skaffe disse tilveje om muligt. Men Forsøget viser ham Umulighe-den og dermed fortvivler han om Gjntagelsens Mulighed¹⁾. Derimod finde vi Gjntagelsen hos Hjob og hos det unge

¹⁾ Uvidsk. Efterskr. p. 196. Begrebet Angst p. 11 Noten: „I Na-turens Sfære er Gjntagelsen i sin urokkede Nødvendighed. I Aandens Sfære er Opgaven ikke at afvinde Gjntagelsen en Forandring og be-finde sig nogenlunde vel under Gjntagelsen, som stod Aanden kun i et udvortes Forhold til Aandens Gjntagelse (ifølge hvilket Godt og Ondt vexle ligesom Sommer og Vinter); men Opgaven er at forvandle Gjntagelsen til noget Indvortes, til Frihedens egen Opgave, til dens højeste Interesse, om den virkelig, medens Alt vexler, kan realisere Gjntagelsen. Her fortvivler den endelige Aand. Dette har Constantin Constantius antydnet ved selv at træde til Side og nu lade Gjntagelsen bryde frem i det unge Menneske i Kraft af det Religiøse“.

Menneske. Men begge disse ere hævede ud over Immanensen og ind i det Religiøse, og først efter dette er det Gjentagelsen indtræder. Men tillige se vi Gjentagelsen i egentligste Forstand blot at indtræde hos Hjob, medens det unge Menneske kun faar en Analogi til Gjentagelsen. Kun Hjob naar frem til Troen (Existensen i Kraft af det Absurde); det unge Menneske blev kun berørt af det Religiøse. Saaledes anskueliggjør det unge Menneske, at skal Gjentagelsen blive til, „maa det være en ny Umiddelbarhed, saa den selv er en Bevægelse i Kraft af det Absurde“¹⁾).

Hvad det imidlertid er, som sætter Troen istand til at realisere Gjentagelsen, træder ikke frem i Bogen, ligesaa lidt som Gjentagelsens Bevægelse kommer til syne hos Hjob eller det unge Menneske. Hvad det unge Menneske angaar, saa bestaar den deri, at han er gengivet til det Liv, som han ene kunde leve, det digteriske, befriet fra det Almenes Anklage mod ham. Men det er noget Ydre. Hos Hjob bestaar den deri, at han faar Virkeligheden igjen, som han havde tabt; hos Abraham er det ligeledes Gjengivelsen af Isaak, Alt udvortes Ting, der staa ligesaa lidt i Aandens egen Magt, og ere ligesaa lidet Handling som Natur-Gaverne. Anderledes har imidlertid ikke denne Bog kunnet fremstille det. Gjentagelsen selv er den indre Akt, ved hvilken Mennesket med Aandens Friskhed stedse paany sætter den samme Handling. Den kan saaledes kun erkjendes og beskrives ud fra det Standpunkt, paa hvilket et Menneske realiserer, den d. e. fra den paradoxe Religiøsitetets Standpunkt. Paa dette Standpunkt staar ikke Constantin Constantius. Næst efter at lade os forstaa, hvori Gjentagelsen psykologisk bestaar, kan han ikke beskrive Kraften, ved hvilken den bliver mulig. Derimod kan han godt empirisk se, hvorledes det Menneskes Liv udvortes

¹⁾ Uv. Eft. I. c.

ser ud, i hvem Gjentagelsen er. Og et saadant Menneskes Stilling i Livet har han vist os i Hjob og det unge Menneske og kaldet dette Ydre med Gjentagelsens Navn, da denne jo er Aarsagen dertil. Ved Gjentagelsen er der foregaaet en Totalforandring i et Menneskes Stilling til den ydre Verden, den nemlig, som foregaar, idet Troen fødes i ham. Han besidder Endeligheden nu i Kraft af det Absurde og har saaledes faaet den tilbage efter at have tabt den i Prøvelsen. Dette er kun en ydre Konsekvens af Gjentagelsen og er ogsaa fremstillet saaledes. Det er derfor at lægge vel Mærke til, at medens Hjob faar Alt dobbelt igjen, saa faar det unge Menneske, der ikke naaede frem til Gjentagelsen i egentlig Forstand, kun et forhejet Aandsliv, men det udvortes Livs tabte Ting faar han ikke igjen. Det maa imidlertid altid fastholdes, at denne udvortes Side ved Gjentagelsen aldeles ikke hører den selv til, men baade kan være og ikke være. Gjentagelsen selv er udelukkende en indre Akt, og kan være fuldstændig tilstede, uden at det Menneske faar nogen den Slags timelig Gjentagelse som Hjob og Abraham. Kun den Forandring i Stillingen til Timeligheden er væsentlig for den, i hvem Gjentagelsen er, at han har den Troendes Uafhængighed af den og dermed en fuldkommen Ro ligeoverfor den.

Dækker da Gjentagelsen og Troen hinanden? Hertil maa vel svares: Nej. Gjentagelsen hører Aandens indre Liv udelukkende til, er ligegyldig med det Ydre. Derfor bliver Gjentagelsens Stilling til Timeligheden ikke væsentlig forskellig fra den „uendelige Resignations“, ikke som tilhørte disse to samme Sfære, men blot af den Grund, at der i selve Gjentagelsen, der er en rent psykologisk Bevægelse, ikke ligger noget Hensyn til Timeligheden udenfor Viljen. Troen derimod ejer Timeligheden, vistnok ikke Timeligheden i og for sig, men Timeligheden forsaavidt, som den er indesluttet i en Guds Forjættelse. Saaledes ejer Abrahams Tro Isaaks Levende-

gjørelse, fordi denne Tro laa indesluttet i Guds Forjættelse, at Gud i Isaak vilde skjænke Abraham Afkom. Troens Bevægelse er Fastholdelsen af Guds Forjættelse. Derfor er Timeligheden et væsentligt Led i Troen, saasnart Guds Forjættelse gjælder Timeligheden. Medens Gjntagelsen aldrig i og for sig kommer i et saa direkte Forhold til Timeligheden. Et andet er, at det Menneske, hvis Liv har naaet Gjntagelsen, tillige har Timeligheden saaledes, som Troen besidder den. Men det ligger da ikke deri, at dette Forhold til Timeligheden hører Gjntagelsen til, men deri, at han har maattet blive Troende først, førend han kunde naa Gjntagelsen.

Kierkegaard har altsaa i denne Bog vist, at Æstetikeren Constantin Constantius ikke naar Gjntagelsen. Livet er for ham helt igjennem Gave d. e. Endelighed. Han formaar ikke at omsætte det til Handling. Det Æsthetiske er imidlertid kun den ene Side af det naturlige Liv, vi vil benytte Kierkegaards Navn paa det: Immanensen. Immanensen indeslutter endnu det Ethiske med dets Religiositet, de atten opbyggelige Talers Religiositet. Deraf, at det æsthetiske Standpunkt fortvivler om Gjntagelsen, følger ikke, at den overhovedet er Immanensen umulig. Kan da ikke det ethiske Standpunkt naa den? Herpaa har Bogen „Gjntagelsen“ intet Svar. Se vi hen til Overgangen fra det æsthetiske Standpunkt til det ethiske, saaledes som vi have erkjendt den i Enten-Eller og de 18 Taler, da maatte vi meget mere vente, at netop Ethiken realiserede den, at Gjntagelsen indtraadte, saasnart Mennesket var blevet Ethiker. Thi hvad er Gjntagelsen andet end Menneskets Existens ikke som Naturvæsen¹⁾, men som frit Væsen; og hvad var det ethiske Liv andet?

¹⁾ Smlg. hermed Udtalelserne om „Alvor“ i „Begrebet Angst“ p. 154—163.

Det Svar, som „Gjentagelsen“ her bliver skyldig, giver den næste Bog „Begrebet Angst“. Og Svaret er: ikke blot det Æsthetiske, men heller ikke den Religiositet, som hører Immanensen til, formaar at realisere Gjentagelsen — paa Grund af Synden.

Homiletiske Strøbemærkninger.

AF

JULIUS BRUUN.

IV.

(Fortsættelse fra N. R. 1ste Bind S. 77 ff.)

Epiphaniastiden.

I de ældste Evangeliarier finde vi for flere Ugedage efter Fasten Perikoper, ved hvilke hin, den østerlandske Kirkes Opfattelse af samme bliver videre udført f. Ex. Die prima post Theoph. Mr. 1, 3—11, item alia post Theoph. Joh. 1, 29—34, item alia Mt. 3, 1—17 &c., hvilke Afsnit alle omhandle Jesu Daab ved Johannes. Epistelperikoper findes derimod slet ikke; i de sildigere Fortegnelser, hvor saadanne forekomme, er der en stor Forskjel mellem de valgte Afsnit. En anden Forskjellighed, som jeg før har omtalt (IV S. 492 f.), Mangelen af Septuagesima, Sexagesima og Qvinqvagesima, i hvis Sted Lektionarierne fra den Tid have 10 Epiphaniassendage, synes tildels at antyde, at en Fremstilling af Jesu Liv har været tilsigtet, dog vistnok med flere Uregelmæssigheder¹⁾.

¹⁾ Det kan muligt interessere at se det nærmere angivet, hvorfor jeg her efter Ranke: das kirchliche Perikopensystem anfører Lektionsordenen:

Epiph. Jesu Tilbedelse af de Vise fra Österland.

Dette giver sig især tilkjende derved, at saadanne Fortællinger ere forbigaaede, der handle om de Vantroes Optræden mod

Dom. I post. Epiph. Den tolvaarige Jesus i Templet.

Octava Epiph. Jesu Daab i Jordan.

Dom. II post. Epiph. Jesu første Under.

Item alia post. Theoph. Luk. 4, 14—23. Jesus lærer i Nazareth.

Fer. 4. (Onsdag) Mr. 1, 40—44. Helbreder en Spedalsk.

Fer. 6. (Fredag) Mr. 6, 1—5. Lærer i Nazareth, helbreder kun Faa.

Sabb. Luk. 4, 38—43. Helbreder i Kapernaum Petri Svigermoder og mange andre Syge.

Dom. III. Mt. 8, 1—13. Helbreder en Spedalsk og Hovedsmandens Dreng i Kapernaum.

Fer. 4. Mr. 3, 1—5. Helbreder paa Sabbathen et Menneske med en vissen Haand.

Fer. 6. Luk. 5, 12—15. Helbreder en Spedalsk.

Sabb. Mr. 4, 1—23. Træder i Skibet og lærer ved Lignelser (Lignelsen om Sædemanden).

Dom. IV. Mt. 8, 23—27. Stiller Stormen paa Havet.

Fer. 4. Mt. 9, 18—26. Helbreder den blodsottige Kvinde og opvækker Överstens Datter (Ev. paa 24 p. Trin.).

Fer. 6. Mr. 4, 24—34. Taler i Lignelser (om det voxende Korn og om Sennepskornet).

Sabb. Luk. 14, 7—15. Lignelse om Gjæsternes Sæde ved Bordet (Ev. paa 17 p. Trin.).

Dom. V. Mt. 13, 24—30. Lignelse om Klinten mellem Hveden.

Item alia. Mr. 5, 21—34. Helbreder paa Vejen til Jairi døende Datter en blodsottig Kvinde.

Fer. 6. Mr. 5, 1—19. Forløser en besat Gadarener.

Sabb. Luk. 7, 11—16. Opvækker Ynglingen i Nain (Ev. paa 16 p. Trin.).

Dom. VI. Mr. 6, 47—56. Vænder paa Havet og helbreder mange Syge.

Fer. 6. Luk. 7, 36—47. Synderinden salver Jesu Fodder.

Sabb. Mr. 2, 14—17. Spiser med Toldere og Syndere, som han kalder til Bod.

Dom. VII. Mt. 12, 9—15. Helbreder paa Sabbathen et Menneske med en vissen Haand.

Fer. 4. Mr. 6, 34—46. Bespiser 5000 Mænd med fem Brød og to Fiske.

Fer. 6. Mt. 14, 15—21. Det samme Under.

Dom. VIII. Luk. 9, 1—6. Udsender de Tolv, at prædike Guds Rige og at helbrede de Syge.

Fer. 4. Mt. 15, 1—20. Vidner mod Farisæernes skinbellige Anordninger.

Fer. 6. Luk. 8, 22—39. Stiller Stormen paa Havet og forløser en besat Gadarener.

Christum, ligesom Perikoperne næsten alle ere afsluttede uden de i Texten forekommende Ord om, hvad Modstanderne i Anledning af den fortalte Begivenhed afhandle eller gjøre. At fremstille det voxende Had mod ham tilhørte nemlig den anden Halvdel af Qvadragesima. Tiden efter Epiphantias egnede sig fortrinligt til at bringe Menigheden i Erindring Vidnesbyrdene om Herrens Magt, Kjærlighed og Visdom fra hans Embedes Begyndelse indtil Tiden for dens fulde Udfolden, og dertil ere unegtelig de valgte Lektionsstykker meget passende. Af Epistellektioner have vi som sagt ingen fra den ældste Tid: de findes kun før den afkortede Epiphaniastid paa Søndagene, medens af Ugelektioner kun 6 ere kritisk sikre. Med Hensyn til de første, Søndagsepistlerne, da have de forsaavidt en speciel Charakter, som de 4 første danne en Slags kontinuerende Læsning af et Stykke af Romerbrevet. Heraf følger, at de enkelte Afsnit ikke staa i umiddelbar Sammenhæng med Evangelieperikoperne, omend en Art middelbar Forening kan tænkes. Stedet Rom. 12, 1—21 samt 13, 8—10 indeholder nemlig en Del af de praktiske Følgeslutninger, som Apostelen grunder paa sine theoretiske Udviklinger, og gaar ud paa Formaninger til Menigheden om at vise sin Tro i Livet. Der er altsaa en Paralellisme mellem Epistel- og Evangelieperikoperne: medens disse fremstille Aabenbarelsen af Jesu guddommelige Liv i hans Gjerninger og Taler, saa have hine Aabenbarelsen af den christelige Tro i Livet til Gjenstand. Hvad Ugedagenes Lektioner angaar, da er der en: „Domine Deus meus honorificabo te“, der er sammensat af enkelte Vers, tagne af Esaias (Kap. 12. 35. 53); de øvrige ere:

Sabb. Mr. 7, 24—30. Frelser en syrophœnicisk Kones Datter fra Djævelen.

Dom. IX. Mt. 22, 1—14. Kongesønnens Bryllup (Ev. 20 p. Trin.).

Dom. X. Mt. 15, 21—28. Frelser en kananæisk Qvindes Datter fra Djævelen (Ev. Reminiscere).

Rom. 3, 19—26 (Epistelen paa Søndagen efter Nytaar), Kol. 1, 25—28, 1 Tim. 4, 9—16, Rom. 5, 18—21, og 1 Kor. 1, 26—31, hvilke Steder ikke synes at staa i nogen Forbindelse med Søndagslektionerne, men derimod at være valgte med Hensyn til den ved Christi Læreembede begyndte store Forløsnings Gjerning i Almindelighed.

Første Søndag efter Hellig tre Konger.

Texter: Luk. 2, 42—52.

Rom. 12, 1—6.

Evangelieperikopen Luk. 2, 42—52. Paasken, פסח, Forbigaaen, Forskaanelse, immunitas, indulgentia. Israels Førstefødte skaanes, medens Morderengelen bortriver Ægypternes, Ex. 12, 27. Denne Forbigaaen har en tredobbelt Betydning. 1. Folkets Redning ud af Ægypten er den typiske Frelse. 2. Israels aandelige Oftring, der udtaltes ved at bestryge Dørstolperne med Lammets Blod: den typiske Betegnelse af Christi Død. 3. Den virkelige Forskaanelse af Israels Førstefødte ved Offeret: Typen paa det nye Liv, der fremgaar af Døden. Passa var en Takofferets, en Fredsofferets og et Frelsesofferets Fest; det sidste, Frelsesofferet, hviler paa Basis af et Forbandelsesoffer (Ægypternes Førstefødte) og et Sonoffer (Lammets Blod). Festen var altsaa en Besegling paa Frelsen fra Døden til Livet: et tredobbelt Forbillede paa Christus, der i sin Død er 1. Forbandelsesoffer, Cherem (כּרֶמ), Gal. 3, 13, formedelst Verdens Blindhed og Guds Dom, eller til Vækkelse for og til aandelig Dom over Verden. 2. Syndoffer (Chatah, חַטָּאת), 2 Kor. 5, 21, til Verdens Forsoning. 3. Takoffer i det nye Liv, den uendelige Livsfylde, som han henter fra Døden. Christus er den sande Passa. — Paaskefesten hos Jøderne varede 7 Dage, regnet fra den 14de Nisan, og enhver Israelit var forpligtet til da at drage til Jerusalem, naar ikke uovervindelige Hindringer vare tilstede; kun Syge, Oldinger, Børn under 12 Aar og desuden Blinde, Døve og

Vanvittige bleve hjemme. I Begyndelsen af Nisan sendtes der Bud til alle Steder for at bringe Festen i Erindring. Den 12aarige Søn var „Lovens Søn“, der som saadan turde deltage i Festen, og for Jesu Komme til Jerusalem var der nu ingen Grund mere at frygte; Archelaus var efter kun 10aarig Regjering af Augustus jaget i Landflygtighed. — Mødrene vare vistnok ikke forpligtede til at reise, men at Maria gaar med ved hendes Søns første Festreise, tiltrænger vistnok ingen Forklaring eller Begrundelse. *Ἰησους ὁ παῖς*: Luk. betegner ham med Udtryk, hvori der ligger en vis Fremadskriden: *καρπὸς τῆς κοιλίας*, Livsens Frugt, 1, 42; *βρεφός*, infans 2, 12; *παιδίον*, puerulus v. 40, nu *παῖς* v. 43. *ἀνὴρ* 24, 19 coll. Joh. 1, 30. „omnes ætatis gradus sanctificavit; senectus eum non decebat“ (B.) *ὑπεμείνεν*, Jesu dvælede, blev tilbage og visselig med Hensigt; ogsaa denne Begivenhed hører med til hans Gjerning: det er den eneste Gang, han træder frem i sin Barnealder, men uden denne Begivenhed vilde vi mangle en væsentlig Del i hans Livs Historie. De troede, at han var i Reiseselskabet, „deraf kunne vi se, at Jesus ikke paa anden Maade er bleven paapasset end alle andre Børn, der, især i den Alder, ofte lades ude af Syne“ (B). „Tre Dage“ *numerus mysticus*; *totidem dies mortuus a discipulis pro amisso habitus est*. 24, 21. „Siddende i Templet“; sandsynligt i en af Forhallerne i Templets Forgaard, hvor Rabbinernes Skoler vare, og hvor Loven regelmæssigen forklarede. Naar man har villet forklare Jesu Tilstedeværelse her ikke som en Lærlings, men mere som en dispute-rende Gjæst, og derfor endog anført, at Lærlingerne, som bekendt, „stode“, medens det om Herren heder, at han var „siddende“ — da modbevises dette tydeligst af, at han „baade hørte dem og spurgte dem ad“. Et „disputerende“ Barn vilde ikke være bleven taalt i de Tider, hvor den Frihed, som nu er altformegit i Mode, var ligesaa utænkt som utænklig: den-

gang var Barnet Barn, af hvem det ligeoverfor Forældre og Lærere fordredes som ubetinget Pligt at fremtræde med og i hele Forholdet at vise Ærbødighed og Ydmyghed; men herimod strider det ikke i mindste Maade, at Lærerne saavel som Alle, der hørte ham „forundrede sig saare over hans Forstand og Gjensvar“. Sandheden og Simpelheden af den hele Fortælling er saa iøjnefaldende, at man for at agte den ikke behøver at sammenligne den med den apokryfiske Literatur, der som bekjendt i saa uendeligt Maal har bemægtiget sig Herrens Barndomshistorie. Her er der ikke Tale om et eneste Under, hvormed Begivenheden skal smykkes i dens enkelte Dele; Alt falder saa simpelt, dagligdags og ligefremt, saaat Enhver maa føle, at saa er det gaaet til; her er ikke en Tøddel Digtning. Og saa paa den anden Side: hvilket Under er ikke det Hele? hvor langt overgaar ikke Underet selv al menneskelig Tænkning? „I Christendommen overhovedet og i dens hellige Historie især gjælder ikke saameget hint den kolde Forstandsdannelses Valgsprog: „nil mirari“, men snarere hint den sublimeste Forgængers i Hedendommen: *το θαυμαζεν της φιλοσοφίας αρχη*“ (Osiander). „Hvi gjorde du os saadant?“ egentlig „Hvi har du gjort os saaledes o: ved denne Handlemaade? Ligeoverfor Forældrenes Bevægethed, Sorg, Frygt og Forundring træder Herrens uforanderlige og urokkelige Ro saameget mere afstikkende frem. Det er det første Ord af hans Mund, som her er os opbevaret, og hvor ganske udtaler det ikke Sandheden: Han vækker Forundring, men selv har han kun den, at man i det hele taget kunde falde paa at søge ham noget andetsteds end der, hvor han var. Naar hans jordiske Forældre og menneskelige Plejere overlade ham til sig selv, da er hans Sted og Gjærning Faderens. „Din Fader og jeg ledte efter Dig“: saaledes taler Maria efter de menneskelige Forhold; Herren svarer ved at minde om sine guddommelige: „min Faders“. Vil Maria hverken for

Barnet eller for Folket røre ved Omstændighederne med Josefs Faderforhold, saa kjender Herren selv intet Hensyn til at fordølge sit Sønneforhold til Gud: saameget mere overraskende maatte det være for Maria, den Eneste, der her kunde forstaa ham, at høre, at han var i fuld Bevidsthed derom. Dette, det første Ord af Frelserens Mund, som er os opbevaret, betegner virkelig i en Hovedsum saavel hans Væsen som hans Gjerning; med dette sammenlign hans sidste Ord paa Korset Luk. 23, 46 og før sin Himmelfart Akt 1, 7. 8. Mt. 28, 18. *ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς* cfr. Joh. 16, 32, *τα ἰδία*. „Min Faders“, der har en ældre Ret til mig end I, og som jeg uden Eders Hjælp har tjent alt fra min spædste Barn-dom. Derved erklærer han sig ogsaa som Templets Herre, ligesom han senere mere aabenbarligen erklærer det Samme. Joh. 2, 16. Mt. 21, 12. I Templet qva talis vil han for saavidt dvæle, som *τα τοῦ πατρὸς* for hans Anskuelse koncentrerer sig deri for Øjeblikket. *ὅτι*, det bør mig; deraf sees, at han ikke ved denne Dvælen i Templet har krænket Lydigheden, medens han dog paa en vis Maade ogsaa emanciperer sig fra dem: han drager Grændseskjellet mellem deres Myndighed og den himmelske Faders. Denne Frelserens Bekjendelse om sig selv er vigtig for Samtiden; ligesom tidligere fromme Jøder og frelsesøgende Hyrder gave Vidnesbyrd om Jesusbarnet, saaledes vidner han nu først og uvilkaarligt om sig selv; det var et Fingerpeg for Jøderne om, hvo han var, hvilket dog vist ikke er blevet ganske glemt. Den var vigtig for Fortiden: den er en Bekræftelse af Engelen Ord Luk. 1, 32; især for Maria maatte den være en Lysstraale, der minder hende om Bethlehems-Underret. Endelig er den vigtig for Fremtiden. Har nogensinde et Barneord været profetisk, saa var det dette Jesu Ord i Templet. Det er ligesom Programmet, Løsenet for Herrens hele tilkommende, jordiske og himmelske Liv. Hans Gudsbevidsthed, hans Lydighed, hans

Selvornegtelse, hans Taler, saadanne som intet Menneske før ham har talt, Alt er her in nuce, for snart at skinne in luce. „De forstode det ikke“ nemlig dette Ords dybe Mening, denne Sondring mellem Forholdet til dem og til „hans Faders“. Maria og ogsaa Josef maatte vel ved i Erindringen at kalde tilbage, hvad der var passeret Julenatten i Bethlehem, have kunnet tænke sig saa nogenlunde til, hvad Meningen er; men 12 Aar havde vel ogsaa hos dem afbleget Indtrykket, og navnlig havde Barnets Forhold til dem i den Tid bragt dem til at betragte ham ganske som deres eget; det blot menneskelige Hjerteforhold mellem dem optog i sig ogsaa her det aandelige og ophøiede Hjerteforhold til ham, som Guds Søn. De 18 Aar, der forløb mellem denne Begivenhed og Herrens offentlige Fremtræden, vare ifølge hans vise Raad ganske unddraget Menneskenes Opmærksomhed; selv en Nathanael, der bor i Kana, kun 3 Timer fra Nazareth, havde Joh. 1, 46. Intet hørt om Josefs Søn. Udtrykket i Markus 6, 3 *ὁ τέτταρς* synes medrette at maatte forstaaes derhen, at han hjalp sin Fader i Haandverket; om Familiens timelige Kaar er Intet os aabenbart. „Han var dem underdanig“. „Frivillig, underbar er denne hans Underdanighed, hvem Alt er underdanigt; ogsaa før havde han været underdanig, men nu omtales det, da han synes nu at have kunnet unddrage sig derfra. En saadan Ære, som den, der nu timedes Jesu Forældre, er ikke engang vederfaret Englene (Bengel). Josef nævnes efter denne Begivenhed ikke mere; almindeligvis antages han at være død kort Tid efter, og Jesus altsaa derefter at have følt „den Faderløses jordiske Vilkaar“. I Moderhertet blev denne Tildragelse indskrevet med uudslettelige Træk; hvilken tro og indholdsrig Bog, fyldt med Vidnesbyrdene fra et saadant Barns daglige Liv og Udvikling, maa ikke Mariabrystet have indesluttet! „Jesus forfremmedes“ efter sin menneskelige Natur og dennes Visdom; det var en virkelig Forfremmelse deri, men langt ud

over det Maal, som det sædvanlige Menneske naar. „Ogsaa hos ham har Bevidstheden udviklet sig gennem Anelsens Stadium til den klare og bestemte Viden. Indholdet af denne Viden var fremfor alle Ting hans egen guddommelige Person, hvormed hans Udgang fra Faderen og hans Komme til Verden stod i den nøjeste Forbindelse, saaledes at Udviklingen af hans Selvbevidsthed holdt lige Skridt med Udviklingen af hans Gudsbevidsthed og af hans Verdensbevidsthed, ja kun repræsenterede de forskellige Sider af samme Gjenstand. Som objektiv Faktor i denne Udvikling vil det til ham sigtende og ham forudfremstillende Ord i den gammeltestamentlige Aabenbaring være at betegne. I Overensstemmelse hermed træder os et Udviklingspunkt af hans under Skriftordets Indvirkning sig uddannende Bevidsthed imøde i det 12aarige Jesusbarn, saasom han, siddende i Templet mellem Lærerne, hørende og spørgende dem, bevidner sin Stand som Gudesønnen“ (Philippi Glaubenslehre). „Med Udviklingen af Bevidstheden om hans gudmeaneskelige Person fulgte den om hans ham af Gud overdragne Gjerning saavel som den om hans Viljes Udvikling; thi eftersom han erkjendte sin Opgave, ved lydig Opfyldelse af den guddommelige Vilje indtil Døden paa Korset at blive Menneskenes Forsoner, styrkedes ogsaa hans Vilje til glad at gribe og fuldbyrde sin Opgave efter den Trinfølge, hans Virksomhed og Lidelse gennemgik indtil det sidste Maal. Hans Kald var nærmest at vise Lydighed og Troskab i de ringe Forhold, hvori han var stillet, saaledes som her i Underdanigheden under Forældrene“ (Den Samme). *ἡλικία* — *statura corporis cum annis* (B). *χαριτι*, *gratia*, *favore ex dotibus animæ et corporis a gratia imprimis commendatur ætas tenerior*. „For Gud“ smlg. „Joh. 8, 29. „Den, som sendte mig, er med mig. Faderen har ikke ladet mig alene, thi jeg gjør altid det, der er ham velbehageligt“. „For Menneskene“

Facilius irascitur mundus viris quam adolescentibus, nondum in munere publico versantibus (Bengel).

Homiletisk Anvendelse. Hovedpersonerne i denne

Fortælling. 1. Forældrene: lydige under Loven; elskende Jesum, men dog skrøbelige i Troskab mod Herren, derfor ængstede, angrende og ved Jesum førte tilbage til Ordet og den klarere Indsigt deri. 2. Jesus: den første Paaskefest, det første Besøg i Templet, det første Ord af hans Mund, de to første Afsnit af hans Liv. Denne Festrejses Betydning. 1. For Jesum, Forældrene og Jøderne. 2. For Verden. 3. For os, Forældre og Barn tilsammen for Herrens Ansigt. 1. Paa Festen. 2. I Templet. 3. I Hjemmet. Sorger og Glæder paa den jordiske Pilegrims- gang. 1. Kun de, som ere grundede paa vort Forhold til Jesum, ere umiddelbare Befordrere af Livet i Gud. 2. Medens hine have sin Rod i vor syndefulde Natur, komme disse som Gaver fra Herrens Haand til vor Befæstelse og Forfremmelse i Alder, Visdom og Naade. 3. De tjene begge til, at vi bevare Ordet dybt i vore Hjerter. Jesu første Paaskefest. 1. Med Længsel ventet. 2. Værdig sejret. 3. Lydig forladt. Det sidste Huses Herlighed skal blive større end det førstes (Hagg. 2, 9). 1. I det første var Sædet for Forjættelsen om Herligheden, i det sidste var Forjættelsen opfyldt og lød Herrens eget Ord. 2. I det første ofredes Tegn, i det andet var Offeret selv. 3. I det første ofrede Menneskene i syndig Lydighed, i det sidste ofrede Gud sig selv i villig Lydighed. Hvorfor har Du gjort os dette? 1. Et Tillidens og dog et Mistillidens Ord. De have den Tillid til Jesum, at Gudstjenesten er det bedste Opdragelsesmiddel for ham, de ere sørgløse for ham, at han nok skal benyttede det retteligen; men deres Tillid strækker sig ikke fuldt ud, derfor slaar den om i Mistillid; de forfærdes, søge ham ængstelig alle andre Steder i hele tre Dage med Smerte; de finde ham med Glæde; det var ikke faldet dem ind, at han ikke kunde være andetsteds end i Guds Hus, at han ganske maatte hengive sig i Gudstjenesten. 2. Et Kjærlighedens og dog et Egenkjærlighedens Ord. Deres Kjærlighed er iltfor menneskelig; just naar han var dem ude af Øjne, skulde de have tiltroet ham, eller Faderen i Himmelen, eller dog Englene, som alt paa Bethlehems Marker havde be- kjendt ham, at han var vel bevaret; deres Kjærlighed var for smerterig og udbryder derfor i en Daddel, og hvo kan eller tør dadle ham og allermest for dette? 3. I sit Dyb er det derfor ogsaa kun et Selvbekrejdelsens Ord, retfærdigt og sandt, men overvindes ved hans Ord som ved hans un-

derbare Lydighed og Underdanighed. Det bør ham at være i hans Faders. 1. Et Sandhedens, Paamindelsens og det rette Forhold gjenoprettende Ord for Jesu Forældre. 2. Et saadant bør det være til alle Tider for alle Forældre. 3. Glemmes det altfor meget og altfor hyppigt i Verden, saa maa Mindelsen fra Guds Hus derom lyde saameget stærkere; det stiller Forældre som Børn alene i det rette Forhold til hinanden under hele Opdragelsen. Hvor finde vi Jesum.

1. Hvor Herrens Ord holdes i Ære. 2. I hvad der er hans Faders. 3. I villig og glad Underdanighed under de af Gud satte Forhold. Ser Barnet Jesus. Ser i Barnet Manden Jesus. 2. Bliver Børn i Christo, at I maatte blive Mænd.

Jesus, det fuldkomne Barn. 1. Opdraget ved Guds Ord og Skikke. 2. Hengivet til hvad der er den himmelske Faders: Lov, Samtale, Undersøgelse osv. 3. I Underdanighed under de jordiske Forældre, opvoxende i Visdom, Alder og Naade. Hvorledes tabes Jesus. 1. Ved Mangel paa Aarvaagenhed. 2. Ved at tabe sig i Adspredelsen. 3. Ved ikke ganske at hengive sig til Faderen. Hvorledes finde vi Jesum. 1. Ved at søge under angerfuld Erkendelse og med hjertelig Længsel og Kjærlighed. 2. Ved at gaa der, hvor han er at finde: i Ordet, i Guds Hus og der, hvor Guds Aand virkelig bor og raader. Vort Evangelium, et Spejl for Forældre som for Ungdom. 1. For Forældre: a. opbygger Eder og Eders Børn i Gudstjeneste b. gaar efter Eders Børn paa deres Veje med Omhu og Iver, c. mærker paa Eders Børns Tale og bevarer den i Eders Hjerter.

2. For Børn: a. værer gerne i hvad der er Eders himmelske Faders; b. skammer Eder ikke og vorder ikke trætte af at leve for Guds Rige; c. bliver Eders Forældre underdanige. Opföder Eders Børn i Tugt og Herrens Formaning

1. Det mangler vore Dage derpaa: a. der er for liden Opsigt med Børn; b. for lidet Alvor til at tæmme Barnets lette Sind; c. for liden Ledning, som Barnets Uerfarenhed tiltrænger; d. for liden sand Gudsfragt hos de Ældre. 2. Følgerne deraf viser sig: a. i Hjemmet, b. i Staten, c. i Kirken. 3. Skaden deraf er stor i Nutiden, men voxer stadig. 4. Tugt og Herrens Formaning er det eneste Middel derimod. Lysten til Herrens Hus. 1. Hvorledes den holder sig til Herrens Hus. 2. Hvorledes den forholder sig i Herrens Hus. 3. Hvad den beholder fra Herrens Hus. Den tolvaarige Jesus er alene Midleren. 1. I hans Livs hellige Afsondrethed i Gud. 2. I den allerede opgangne Bevidsthed om hans Forhold til Gud. 3. I hans Aands uafslidelige Beskjæftigelse med de Gjerninger, som vare ham overantvordede af hans Fader.

Vore Børn vore Dommere. 1. Hvad det vil sige. 2.

Hvem det rammer. 3. Hvortil det driver. Vore Børn vore Opdragere. 1. Kjerligheden til dem tvinger os til at vaagne, naar vi ville indslumre, at søge Hjælp hos Herren — at bede og tjene Herren. 2. For deres Skyld lægge vi Baand paa vor Tunge som paa vort hele Forhold. 3. Ved deres Underdanighed og Lydighed lære vi selv at være lydige mod Gud. Velsignelse af den offentlige Gudstjeneste. 1. Hvo erfarer denne Velsignelse: a. den, som flittig og ivrig kommer til Guds Hus; b. den, som med aabent og modtageligt Hjerte kommer for at høre. 2. Hvori bestaar denne Velsignelse: a. i at voxe i Sandhedens Erkjendelse; b. i Befæstelse i Troen; c. i Visheden om den guddommelige Naade; d. i Trøst og Fred for det forsagte Hjerte.

Epistelperikopen Rom. 12, 1—5. Det første Afsnit af den til 4 paa hinanden følgende Søndage henlagte kontinuerende Læsning. Det passer meget godt til Evangeliet. Ligesom nemlig dette har fremstillet Jesus i Templet i hans første Gudstjeneste der, saaledes omhandles her Menneskehedens fornuftige Gudstjeneste som en Ofren af sig selv, en Fornyen i Gud og en villig Hengivelse i Forholdet til Næsten, modsat al hovmodig, egenkjerlig Selvpøhejelse. „Jeg formaner;“ Moses jubet, apostolus hortatur (B). Lærerkaldet er at formane o: tiltale, tilraabe, indgyde Mod, vække; „ved Guds Barmhertighed“, navnlig mindende Eder om Barmhertigheden, saaledes som skeet er i de foregaaende Kapitler af Brevet, hvor Barmhertigheden i Christo over Hedninger og Jøder er modstillet den Vrede, der skal komme over Alle, der ikke annamme den tilbudte Naade. Denne Guds Kjerlighed og Forbarmelse er Kilden til al christelig Fromhed; kun den er from, i hvem Gud lever; fordi Gud aldrig lever helt ud i nogen Dødelig, er selv den Frommestes Fromhed kun et Stykverk og kan derfor heller aldrig være fortjenstlig. Qvi miserecordia Dei recte movetur, in omnem Dei voluntatem ingreditur. At anima, iræ obnoxia, vix quidquam juvatur adhortationibus. Saxum perfundis oleo (B). „At I fremstille“, det sædvanlige Udtryk for Offer-

dyrets Fremstillen for Alteret; udtaler den fuldkomne Hengivelse og det at være beredt, saaledes at man paa den ene Side Intet holder tilbage og paa den anden heller ikke foregriber Noget i Ofringen. „Eders Legemer“, Organet og Symbolet paa det Jordiske i dets hele Forhold til os; tillige Organet for det indre Offer og Repræsentanten for den hele Personlighed; altsaa egentlig det samme som: det ganske Menneske med Legeme og Sjæl skal være Gud helliget, indviet og hengivet. Enhver Christen skal være en Guds Præst, der ofrer sig selv. *ὑσσίαν*, Brændofferet var Symbol paa, at det hele Liv med alle dets Kræfter skulde hentæres i det guddommelige Regimentes Ild til hans Tjeneste og Pris. „Levende“, ikke modsat „dødt“, som om det gammeltestamentlige Offer tænktes dødt, thi intet „sygt“ end sige „dødt“ Offer turde bringes Gud (Mal. 1, 8); men derimod ligt „blivende“, ikke noget afrevet, stykkevis, blot indskrænket til et Øjeblik, det hele Liv skal være et bestandigt Offer; „helligt“ et saadant som Loven fordrer, men som kuns den Hellig Aand formaar at give, idet den helliggjør det urene Hjerte, Synderen; „Gud velbehageligt“, (Kap. 8) 3: et saadant, som i Alt beholder Gud for Tanke og Øje som Formaalet og som det Bestemmende; der er ikke noget Punkt i den rette Gudstjeneste, der kan siges at være indifferent. Denne alene er en *λατρεία λογική* — fornuftig Gudstjeneste, det samme som en „aandig Gudstjeneste“; sincerum (1 Petr. 2, 2) respectu intellectus et voluntatis (B). „Ikke at skikke sig lige med denne Verden“ udtaler den aldeles nødvendige Afsondring fra Verden, idet den Christne ikke lader Verden, Verdenslyst, Verdensmoder eller Verdensaand have Herredømme, men tvertimod i Kjærligheden til Gud, til hans Vilje, til hans Rige og hans Velbehag lader Sjælen finde Hvile, Styrke og Rigdom, saaat man er „i Verden“ som de, der ikke ere „af Verden“; hvorved er at iagttage paa den ene Side, at man ikke, fordi Verden synes at fordre

det, fornægter Christi Ords Sandhed og Kraft, men villig forlader Alt, endog Liv og Gods for at følge Christum efter, og paa den anden Side at man ikke sætter sin Christendom i, at man i ydre Forhold viser et singulært, opsigtvækkende Væsen; paa det af Herrens Naade ham skjænkede, ophøjede Stade passer ikke det Smaalige, der i og for sig er verdsligt. „Men bliver forvandlede“, de forskellige Udtryk i Teksten (*συνσχηματίζεσθε — μεταμορφοῦσθε*) ere ganske godt og betegnende oversatte: *σχῆμα*, Skik, er et langt mere udvortes Begreb end *μορφή*, forma, der betegner tillige det Indre. A forma interna non debet abludere habitus sanctorum externus. For den Christne er det langt fra det Hovedsagelige at forandre Skikkene, eller at holde sig fra Verdens Vis at leve paa; dette følger derimod da som en nødvendig Følge af den Metamorphose, som foregaar med ham, idet han bliver en Christen. Denne Forvandling sker: 1. engang, ved Omvendelsen; men ogsaa 2. daglig, thi vi synde daglig; det christelige Liv har sin Bevægelighed, ellers bliver det stinkende, accipiunt vitium, ni moveantur aqva. „At I kunne prøve“, dette hører altsaa med til hin Forvandling; den, som hænger fast ved det Gamle, kjender ikke Guds Vilje, han vil snart forsvare Et, snart et Andet, idet han holder Gud for at være lig ham selv (B). Men Guds Vilje lærer man ikke at kjende paa engang; navnlig ikke den specielle, som ligger betegnet i Spørgsmaalet: *quem te deus esse jussit?* Ved at prøve dette bliver Samvittigheden altid mere og mere øm, og man kommer altid til at omslutte et videre og videre Handlegebet, at det kan være Gud behageligt; man vil det absolut Gode, det Fuldkomne og ikke det Middelmådige. Den, som ikke er „fornyet i sit Sind“, kan ikke prøve efter Guds Vilje. Ef. 5, 10. I disse 2 Vers har Apostelen omhandlet den Christnes Forhold til Gud, hans levende Gudstjeneste; i de følgende omhandles hans Forhold til Menigheden, til Begrun-

delsen af et fælles Samfundsliv. „Thi formedelst den Naade — siger jeg til hver“. Den, som har Naaden, staar i dette Samfund og er paa Grund heraf berettiget til at formane Andre; Apostelen „siger“ o: med sin apostoliske Myndighed udsiger han det, bestemmer han det „formedelst Naaden“, ikke formedelst nogen subjektiv Mening gjør han en Forordning til dem, der formedelst deres Sinds Fornylse ere villige til at underkaste sin subjektive Dom under den objektive Guds Vilje. Han, Herrens Apostel, der havde annammet en saadan Fylde af Naadens Gaver, var stillet over ikke den enkelte Menighed, men over Kirken; havde Nogen havt Ret til at herske, saa var det ham, men ved sin Anseelse slaar han nu netop ned Alt, som vil gjælde og betyde Noget: Enhver skal ikke tænke ud over, hvad han bør o: ikke være overmodig, hovmodig, stolt (*ὑπερφρονειν*) over hvad han er. At være utilfreds med den Plads, Gud har givet os at indtage i Verden, og at mene sig kaldet til noget Mere og Højere; derfor at dadle Alle, der indtage en saadan Stilling, at udbrede Misforneielse, Uro og Forstyrrelse, se det er Frugterne af et Sind, som Apostelen her advarer imod. Det siges udtrykkelig *ἐκαστῷ* eller *παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν*; thi Ingen bør anse sig selv som Regelen, hvorefter de Øvrige skulle danne sig, men Enhver bør *σωφρονειν*, være prydet med *σωφροσύνη* (*virtus egregia in spiritualibus B.*) o: den Sundhed og Klarhed i at bedømme sig selv, som alene Sandheds-Aanden kan give, og som fremtræder som Beskedenhed og Sindighed. Den rette Selverkjendelse og Selvagtelse skal fjerne fra al Overvurdering af sig selv, ved Beskedenheden komme til det rette, vise Maadehold i det indbyrdes Liv mellem Individierne og Menigheden — *εἰς το σωφρονειν* — til det at være vis; saalangt, men heller ikke længer skal Enhver tænke; som en yderligere Begrænsning følger da: saasom Gud har tildelt Enhver Troens Maal; Ingen skal bringe

i Anvendelse mere end den Naadegave; han har faaet; hvad der ligger ud over den, er Anmasselse; men Naadegaven skal han derimod bruge hel og holden, ellers bliver Menigheden Noget unddraget, som er bestemt til dens Opbyggelse. Dette sættes derfor som den første Anvendelse, den Christne har at gjøre af det nye Liv og den Charisme, han har faaet, at han ikke misbruger det paa overmodig, hierarchisk eller sektærisk Vis, men rent og ligetil til Menighedens Tjeneste, idet han under Hævdelse af sin evangeliske Frihed skikker sig ind i Menighedslivets Fordringer. Rigdom er altsaa: 1. det hele Charisme for Menigheden; 2. Intet uden Charismet cfr. 1 Kor. 12. „Ligesom Øjet ikke er Hovedet, men et Lem paa Hovedet, og ikke er Legemet, men et Lem paa Legemet, omendskjønt et af de fornemste Lemmer, saaledes er du heller ikke den hele Menighed eller Menighedens Hoved, men et enkelt Medlem, om du end ogsaa er et fornemt Medlem. Dine Gaver være nok saa store, dit Embede og Kald nok saa herlige, du er ikke kaldet til det, at være den Store, eller til at herske, men alene til at tjene, og der er intet Lem paa Menigheden saa ringe, som du jo skal tjene. I Menigheden gives der vistnok Embeder, der ere satte til at regjere, at forestaa og føre Opsyn; men Embeder ere ikke Herskernyndigheder, men Tjenester, som Christus siger Luk. 22, 25. — — hvór det gjælder Guds Ord, vil Christus være Herre alene og øve sin Magt ikke ved det enkelte Lem, men ved den hele Menighed. Følgelig hvo, som vil tjene Gud, skal tjene Menigheden og ethvert Lem i samme; han skal ikke stige op, men ned. Derfor er det godt, kjære Christne, naar du til Slutning føler, at du ikke er en bydende Friherre, men afhænger af Andre og maa rette din egen Vilje efter Andres Vilje. Det er Tegn paa et Gud velbehageligt Sind; bliv der!“ (Münkel). Sammenligningen i V. 2—6 har altsaa følgende Hovedpunkter: 1. Et Lem kan kun virke, saalænge det er i eller paa

Legemet, saaledes den Christne, kun saalænge og forsaavidt han er i Christo og Kirken. At han er et Lem paa Legemet, er ikke hans Fortjeneste. 2. Lemmerne arbejde for hinanden indbyrdes. 3. Det ene Lem er ikke avindsygt eller hovmodigt mod det andet, de fordrage hinanden, ædle og uædle, saaledes ogsaa de Christne. 4. De lide og læges med hinanden, og de svækkes og styrkes indbyrdes med hinanden (Heubner). Løhe siger, at vor Epistel ogsaa leder Opmærksomheden hen til 4 Tanker, som i vor Tid lidet anerkjendes. Den første er: at naftet det er sandt, at Christi Offer er det eneste fuldgyldige Offer, der har afskaffet al anden Slags Offer, som før ham bragtes, saa er dog ikke derfor enhver Offren ophævet, f. Ex. ikke Takofferet; Apostelen siger her, at vi skulle bringe vore Legemer som et Gud velbehageligt Offer, som vor fornuftige Gudstjeneste. Denne hellige Offertanke er desværre næsten forsvundet blandt os; Alt, hvad Gud vil have, anse vi kun som Pligt, derimod er det Faa, som bringe det dertil at øve deres Kjærlighedsarbejde som et frivilligt, saligt og festligt Offer; Offertanken er en hellig og herlig Tanke, der ret kan løfte Sjælen op til Gud; Pligten er en kold, dræbende Tanke, der holder os bundet til Jorden; først da, naar vor Gjerning bliver os en „Gudstjeneste“, er den en salig, himmelsk. Den anden Tanke er, at man maa forvandles i sit Sinds Fornylse, naar man vil prøve, hvad der er Guds gode og velbehagelige Vilje; denne Visdom kommer fra Gud, men kan ikke bo sammen med et uforandret Sind; Livsvisdom findes kun hos den Christne. Den tredie Tanke er, at Ingen er vis i alle Ting; Livsvisdom gives med særegne enkelte Gaver, derfor maa Enhver, hvor højt begavet han end er, tænke, saa han er beskeden. Den fjerde Tanke er den, at Enhver er et Lem paa Legemet; Ingen er et i sig afsluttet Helt, Ingen tør afslutte sig for sig selv, men maa slutte sig som et Led til et andet; saaledes maa Enhver

erkjende sin Størhed og sin Grændse, sin Stilling og sin Gave.

Homiletisk Anvendelse. Vor fornuftige Gudstjeneste.

1. At ofre sig selv, Sjæl og Legeme til Gud som Bøn- og Takoffer; at lade Alt, endog den enkelte Gjerning blive et Offer for Gud.
2. At afsondre sig fra Verden, være en Guds Præst, forvandlet i Sind og søgende Guds Vilje.
3. Attænke om sig selv, saa man er beskeden — at man er et Lem paa Guds Legeme, men heller ikke mere. Et Offer, der behager Gud.
1. Et sønderkrust Hjerte, som sætter sin Lid til Herren.
2. En Tanke, der har Gud til sit Indhold, Formaal og evige Dommer.
3. Et Liv i og med Menigheden. De rette Troesfrugter.
1. Den fornuftige Gudsdyrkelse eller det rette Forhold til Gud.
2. Det rette Forhold til Verden.
3. Det rette Forhold til sig selv. Den fornuftige Gudsdyrkelse.
1. For Gud.
2. For Menigheden. Forvandlingen, som er Sindets Fornyelse.
1. Er en Guds Naadegave, skjænket ved hans Naademidler.
2. Udsondrer os fra Verden og bringer os til at søge efter Guds Vilje.
3. Giver os den rette Selvfølelse, der er lige fjern fra at tænke over hvad vi bør at tænke og fra at isolere sig fra Menigheden, af hvilken man altid bliver et Lem. Skikker Eder ikke lige med denne Verden.
1. Ikke i dens Gudstjeneste, der er en Afgudstjeneste; vor være i Aand og Sandhed.
2. Ikke i dens Sind, der er mod Guds Vilje, vor er fornyet og helliget og stræber til Guds Vilje.
3. Ikke i dens Indbildning og Hjertens Hovmod, men i Beskedenhed og Overgivelse af Alt i Guds Haand og i Ønske om i Sandhed at kunne tjene Brødrene. Vi skulle være Christi Præster.
1. Fremstille sig som en Gud Indviet, som et Lem af Menigheden, hvis hele Væsen, Sjæl og Legeme er gjen-nemtrængt af Gud og skal være Gud hellig.
2. Afsondre sig fra Verden, som han ikke mere tilhører, ikke følge Verdens Skik, men Guds Stemme, sin Samvittighed.
3. Tjene Menigheden med al Ydmyghed indenfor de os anviste Skran-ker, men dog med Iver hengive sig til Alle. Hvorvidt den Christne skal afsondre sig fra Verden.
1. Som Of-fer paa Herrens Alter.
2. Som et Verk af Herrens Haand.
3. Som et Lem paa Herrens Legeme. Fire gode Frugter paa Troens Træ.
1. At fremstille ogsaa Legemet som et Offer for Herren.
2. Ikke at staa stille i det indvortes Men-neskes Vext, men at forvandles Aar for Aar ved sit Sinds Fornyelse, saaat Christus stedse vinder mere og mere Skik-kelse i os.
3. Ikke at rose eller ophøje sig selv, men i Yd-myghed og Beskedenhed at tænke med Maadehold om sig

selv, at betænke sine Synder for sine Dyder. 4. At erkjende og holde sig selv i den rette Kjærlighed som Lem paa et Legeme, under et Hoved, som er Christus. Den christelige Tro er Grundlaget for den christelige Fromhed. 1. At være from er at være Gud lig. 2. Ved Troen komme vi i Samfundet med Christo. 3. I Christo faa vi Naade til Fromhed. Troeslydighed. Flyder 1. af Guds Barmhertighed; 2. af Dommen over Verden; 3 af Gaverne, som Herren meddeler os; 4. af Samfundet, i hvilket vi staa. Efter Naaden, som er os given lader os 1. ofre Sind og Legeme i det, at tjene Gud; 2. gaa ud fra Verdens Skikke, mere danne os i Lighed med Guds Vilje; 3. tænke og tale i Ydmyghed, for at tjene som Lemmer paa Legemet. Enhver har sine Gaver. 1. De ere ufortjente Naadegaver af Gud. 2. De anvise os den Arbejdsgjerning, der netop passer for os. 3 De maa anvendes til Guds Ære og til hans Riges Fremme saavel som til eget og Brødres Vel. Hvorved skiller den Troende sig fra Verden. 1. At han ganske og aldeles vier sig Herren. 2. At han vandrer renere og samvittighedsfuldere end Verdens Børn. 3. At han lever i Hjertets Ydmyghed. 4. At han oprigtig søger sine Brødres sande Vel. At forvandles i Guds Billede. 1. Hvorfra det udgaar. 2. Hvorledes det sker. 3. Hvortil det leder. Den Christnes Liv en daglig Præstetjeneste. 1. Efter det Sindelag, som gennemtrænger ham. 2. Efter den Fornægtelse, som han over. 3. Efter den Tjeneste, som han staa i. En christen Menigheds rette, levende Gudstjeneste. 1. I sit Liv at hengive sig Gud til Offer. 2. At tjene hinanden indbyrdes som Lemmer paa et Legeme.

Anden Søndag efter Hellig tre Konger.

Texter: Joh. 2, 1—12.

Rom. 12, 6—16.

Evangelieperikopen har altid haft en særegen Betydning som „Herrens første Under“, altsaa som den Begivenhed, hvorved hans Herlighed første Gang aabenbarer sig under hans Lærervirksomhed, den „Begyndelse, Herren gjorde paa sine Tegn, da han aabenbarede sin Herlighed, saa hans Disciple troede paa ham“. At denne Begyndelse paa hans Tegn sker for at forherlige et Bryllup, tjente til at fremhæve den Værdighed, han tillagde Ægteskabet, og har gjort det meget almindeligt at anvende denne Dag til paa den at anstille

Betragtninger over den christelige Husstand (*status domesticus*), ligesom Vandets Forvandling til Vin oftere tages symbolsk, betegnende de Forandringer, der foregaa saavel i det Indre som udadtil, naar Hjertet fyldes med Aandens og Troens Lys og Kraft. „Paa den tredje Dag“ nemlig fra hvad der berettes i 1, 51 og 52. Herren lover der, at Disciplelene skulle faa erfare større Ting; nu giver han dem allerede Exempel derpaa. Imellem den Dag, da Nathanael førtes til ham, og Bryllupet i Kana forløb en Dag, paa hvilken det er troligt, at nogle flere Disciple sluttede sig til ham. Den Tid var heller ikke for knap til at fuldføre Rejsen fra Bethabara til Kana i Galilæa. Der var et Kana, som laa i Askers Stamme henimod Sidon (Jos. 19, 28), maaske den nuværende Landsby Kana, ikke langt fra Tyrus. Vort Kana i Galilæa formenes at have ligget halvanden Time nordøstlig fra Nazareth, ikke langt fra Kapernaum. „Der var et Bryllup“: Christus non tollit societatem, sed sanctificat. Ogsaa med Vand kunde Tørsten være bleven stillet, men i Bryllupet skjænker Herren Vin; udenfor Bryllupet havde der ikke været nogen casus necessitatis. Det er Herrens store Venlighed; i den første Tid af hans Lærervirksomhed er han tilstede ved en saadan Glædesfest, medens han, der senere skal vandre de tungere Veje til Korset, kalder Disciplelene til Herlighed. „Jesu Moder var der“. Johannes nævner aldrig hendes Navn, det forudsættes bekjendt fra de andre Evangelister; *ἐκεῖ*, ut propinqua vel familiaris (B). Brylluper holdtes i Jødeland i flere Dage; paa en af disse indfandt Jesus og hans Disciple, som allerede før havde modtaget Indbydelse, sig der. „De have ikke Vin“, et Ord, som Maria siger til Jesus, forat der kan blive et Raad for de Nygifte at undgaa den Forlegenhed, hvori denne Mangel satte dem. „Jeg vilde ønske, at du og Dine vilde gaa bort“, skulde hun da mene (B). Udtrykket „*τι ἔμοι καὶ σοι, γυναι*“; har ikke

den skarpe, tilrettevisende Tone, som vort: „Kvinde, hvad har jeg med dig at gjøre“? *γυναι* siger han, ikke „Moder“ og ikke heller „Maria“, fordi begge disse Benævnelser ikke vare ret betegnende for ham at benytte sig af; „Kvinde“ holder ligesom Middelvejen og er mest passende for Herren, maaske den, han sædvanlig har brugt, cfr. 19, 26. Dominus Patrem super omnia spectabat; ne matrem quidem noverat secundum carnem 2 Kor. 5, 16 cfr. Joh. 20, 13 (B). *τι ἐμοὶ καὶ σοι*: hvad er for mig og for dig? Dine Tanker ere andre end mine, dette Udtryk, der er taget af det Hebraiske *מה-לי ו-ך* har ikke som hos Klassikerne en frastødende, strafende Betydning. I Dom. 11, 12. 2 Sam. 16, 10 er det benyttet i venlig Mening. En anden Sag er det, at Herren ogsaa her udtaler, at hans Sag er ophejet over al jordisk Slægtskabs Forhold. — *ὥρα μου*, min Time til at gjøre, hvad du vil (altsaa f. Ex. at gaa bort), er endnu ikke kommen, thi det er nu min Time til at hjælpe dem; saaledes forklarer Bengel det. Efter Andre, og vistnok de Fleste, menes derimod: min Time til at hjælpe er endnu ikke der; altsaa er det Momentet, som han fremhæver; ikke det Øieblik, da Moderen beder, men Øieblikket strax bagefter er da hans Time: det Første synes mig burde foretrækkes; ogsaa paa Grund af det Følgende: hun „siger til Tjenerne“. Maria havde jo aldrig seet et Mirakel udført af Jesum, men af hans Svar uddrager hun den Slutning, at han vilde hjælpe, og det var hende nok; at han kunde hjælpe, havde hun aldrig betvivlet. Hendes næste Omsorg er derfor at gjøre Tjenerne opmærksomme og agtpaagivende, at ingen Hindring derfra skulde uventet møde ham; efter dette Advarsels eller Opmuntrings Ord til dem lægger hun sig rolig ned ved Bordet i stille Forventning af, hvad der nu vil komme. De Vandkar, som her nævnes, vare mere brede end høje; de vare „der“, altsaa i Bryllupskammeret; det var „efter Jødernes

Renselsesskikke“ at saadanne Kar stode der; det er ikke derfor sagt, at selve Renselsen foretoges netop overalt der, hvor de stode. Renselsens Kar ere som Symboler paa Renselsen ogsaa meget passende Prydelser i Værelset, ligesom et Gulvteppe vistnok har den egentlige Hensigt at aften Fødderne derpaa, men dog væsentligst bruges som Prydelse. Enhver holdt 2 eller 3 Maader; om dermed menes større Maal eller mindre bliver det Samme, Miraklet er ligestort, og vi se her ligesom ved Bespiselsen, at den „rige Giver“ altid giver til Overflod. Forevrigt bemærkes, at der intetsteds siges, at alt Vand er blevet forvandlet til Vin, og endnu mindre staar der Noget om, hvormeget der er blevet drukket; vi kunne være forvisse om, at den Herre, som sørgede for, at de „overblevne Stykker“ efter Spisningen opsankedes i Kurve, har ogsaa vidst at hindre ethvert Misbrug af Gaverne, der skulde have sin Grund i den Overflod, hvormed de skjænkedes. Den Omstændelighed, hvormed Evangelisten beretter, hvordan Alt er gaaet til, fremhæver paa en særdeles Maade Jesu Herlighed: han byder, og Tjenerne ile med at adlyde, og i og med hans Ord er Miraklet fuldbyrdet; „han bød, saa stod det der“. Det at Tjenerne „fyldte“, „øste“ og „bragte“ „uden at vide“, er en Troes Gjerning. Kjøgemesterens Ord til Brudgommen hentyder paa den sædvanlige Skik, at man længere ude i Bryllupet blandede Vin med Vand, altsaa netop for at hindre Udskejelse. *ὅταν μεθύσωσιν*, „naar de ere blevne drukne“, maa erindres at være Kjøgemesterens Ord; dermed er der ikke udtalt eller tænkt nogen Billigelse deraf. Brudgommen havde givet god Vin, Jesus gav den bedre. Verdens Skik er altsaa ogsaa efter Verdensbarnets Dom modsat Jesu Skik, efter hvilken det altid gaar saa til, at det Bedste kommer tilsidst. Med Hensyn til Underet selv, da erindre vi Augustins Ord: „ipse fecit vinum in nuptiis, qvi omni anno hoc facit in viti-bus“. Dette Under har en mere almindelig Charakter end de

ovrige, der alle gaa ud paa at lindre den Enkeltes Nød eller legemlige Lidelse; Hensigten med dette Under er ingen saadant, thi hin Mangel i Brylluppet kunde ikke i og for sig være Grund nok for Jesus til at gjøre et Under; naar han gjør det, har han et højere Maal, og det kan da ikke være andet, end hvad vor Evangelist i V. 11 siger: at aabenbare sin Herlighed, for at Disciplene skulle tro. Dermed hænger derfor sammen, at det sker i Begyndelsen, strax efterat Disciplene vare kaldede. Underets Betydning er ikke heller alene den faktiske eller momentane; det at Jesus havde begyndt sin undergjørende Virken med at forvandle Vand til Vin, var et Faktum, som ofte maatte minde dem ligesom enhver Troende gennem det hele Liv. I dette Under se vi de gammeltestamentlige Kar til Vand eller til Renselse at være forvandlede til det Nye Testaments Fade for Vin, Fornylse og fri Højtidsfærd; Vinunderet er Naaden, der forvandler al Nød til Frelse og gyder Liv og Salighed ind der, hvor der var Død og Tomhed, og endelig er det i Begyndelsen forudbebudende Slutningsakten, Indstiftelsen af Nadveren, hvor den jødiske Fests Vin viser sig at være som Vandet, der først ved Herren selv bliver til den ægte, evige Vin, og tillige en Typus paa den Legemets Forklarelse, som hører Fuldendelsen til i den himmelske Verden, hvor vi skulle drikke den nye Vin. Her i denne Perikope beretter Evangelisten, hvorledes Jesus ved det første Tegn, som han gjorde, aabenbarede sin Herlighed, og hvorledes hans Disciple bleve bragte til Troen paa ham, det vil sige, som den forjættede Messias, Guds Søn. Herom havde de aabenbarligen indtil da ingen Vished, uagtet de vel heller ikke tilforn havde betvivlet hans profetiske Sendelse overhovedet. Nu erkjende de ham som Christum, og den Herrens Herlighed, som han havde havt hos Faderen før Verdens Grundvold blev lagt, straalere dem imøde af et Underverk, hvor han lader sit Herredømme over Naturen blive

aabenbar. Hint Underverk bestod i en Forvandling, der kan gjælde for et Symbol paa den nye Skabelse, ved hvilken Sønnen som Verdens Frelser omdanner den første Adams Slægt til en Familie af Guds børn, hvis aandelige Stamfader han som den anden Adam selv er bleven, idet han ved sig selv har gjort Renselse for deres Synder. Den i den foreliggende Historie givne Aabenbaring af Jesu Herlighed viser sig altsaa som et helligt Sindbillede paa en uendelig større, der kommer den hele Slægt til Gode, for hvem nu en evig Forløsning er funden, og Fortjenstligheden af den af Frelseren her viste Lydighed beviser sig ogsaa deri, at han saa underliggen allerede i Begyndelsen af sin formidlende Virken maa billedlig stille Sine for Øie, hvorledes den første, ved Synden fordærvede Skabning skal blive bragt til guddommelig Fornyelse i ham". (Gaupp Homiletik). Ved du Intet om saadanne Timer, Intet om en saa glad Vandring med Herren? O, Ven, da maatte jeg i Sandhed tvivle om, at du er en Discipel. Da vandrer du enten endnu med Verden den brede Vej, eller du vader dig træt og mat i den udvortes Retfærdigheds og Lovarbejdes tunge, endeløse Sand, eller du tumler omkring paa Taarehavet over din og dine Fædres Misgjerning, som Israels klagende Børn endnu den Dag idag, og sukker som de for-gjæves efter den trøstende og reddende Haand. Nej, Jesus har endnu ikke fundet dig; endnu har du ikke gaaet nogen Gang med ham! Mand dig op, ret dig! Vandre den Vej, som Bønnen, Randsagningen i Guds Ord og Bortvendelsen fra Verden viser dig, da vil Frelseren snart blive dig var, tage dig med, og paa en Kanafest i Aanden aabenbare dig sin Herlighed! Men ved du, o Hjerte, om en Tid, da det blev saa vel med dig som aldrig tilforn, da Guds Skabning forekom dig skjønt smykket som et Brudehus, da dine Brødre alle bleve dig kjære, da du gjerne havde kunnet trykke dem alle til dit Hjerte som kjære Venner, og da Alt, som havde Aande,

sang den himmelske Brudesang for dine Øren, en Tid — lad være den kun var kort — da du var glad i Gud, din Frelser, som om Himmel og Jord holdt Bryllup, og du sad til Bords derved med Guds Børn og blandede dig i deres hellige Dands — og det alene, fordi Christus havde taget dig med! o! da lov Herren endnu idag derfor, o Sjæl, thi du har gaaet den første Gang med din Frelser! (Rautenberg).

Homiletisk Anvendelse. Det første Under, en Aabenbarelse af hans Herlighed. 1. For Moderen, for Disciplene og for de Øvrige. 2. Er modsat Menneskenes Tanker (Maria) og Skikke (Kjøgemesteren). 3. En Begyndelse til det underfulde Liv, der overalt tilsigter at vække Troen i Discipleens Hjerter. Underet i Kana har ogsaa en aandelig Betydning. 1. I hans Person: den menneskelige syndefaldne, skrøbelige Natur forvandlet til en hellig, der straalte i sin oprindelige Ypperlighed, smlg. Joh. 15. 2. I hans Kjærligheds Kraft, der forandrer den jordiske Nøds Vande til himmelsk Glædesvin. (Dommen udført til Sejer, af Sorgmodighed skaber han Salighed). 3. I hans Gjæringer, i hvilke hans Hovedgjærning helt igjennem spejler sig, nemlig Hjertets Gjenfødelse ud af det jordiske til det himmelske Væsen. 4. I hans sidste Gjærning: Verdens Fornyelse — ny Himmel og ny Jord. Christus gjør sit første Under i den huslige Kreds. 1. Hvorledes kommer han dertil? han er indbudet. 2. Naar? efter sin Tid og Beslutning, ikke efter Menneskenes Tanker eller Vilje. 3. Hvad tilsigter han dermed? at omskabe menneskelig, jordisk Tvang til guddommelig, himmelsk Fylde. De have ikke Vin. 1. Bryllupsfolket, den menneskelige Samsundskreds mangler uagtet alle Bestræbelser og Bekostninger Vin, uden Christus giver den. 2. For at faa den maa man indbyde ham til at være med, maa han gennem en Mariarøst manes derom, medens han dog forbeholdes Stunden, Timen til at skaffe det. 3. Den Vin, han skaffer, overgaar al Tanke, det er den bedste og virker derfor, at Hjertet fyldes med Tro og Tak. Min Time er endnu ikke kommen. 1. Forvisser om, at han har Omsorgen i alle Ting. 2. Men viser ogsaa, at han alene bestemmer Tiden til at gribe ind. 3. Hvad han virker, bliver altid over og mod vor Forventning. Hvad han siger, det gjør. 1. Er den ubegrænsede Tros Ord. 2. Den villige Lydigheds Ord. 3. Den nødvendige Betingelse for at

annamme Christi Naadegaver. De jødiske Vandkar forvandles til Christi Vinkrucker. 1. Det Forbilledlige maa vige for det Virkelige. 2. Det, som kun bringer for Dagen Mangel og Kraftløshed, ombyttes med det, der er Kraften og Fylden. 3. Ængstelse, Nød og Sorg vexler med Tak, Hjælp og Glæde. Öser nu! 1. Have vi følt Mangelen og Nöden, saa er det Ord et Fortröstningens og Glædens Ord. 2. Det er et dagligt gjenlydende Ord, at vi ikke skulle blive trætte deraf. 3. Det viser umiddelbart hen til Christus: i ham, men ikke udenfor ham finder det sin Anvendelse. Du har forvaret den gode Vin indtil nu. 1. Det er saa Guds Skik, modsat Menneskenes. 2. Derigjennem lærer Menneskene at føle Nöden, før Hjælpen kommer. 3. Derved kan Herrens Gaver komme til at virke Frelse og Velsignelse. Hans Disciple troede paa ham. 1. Kun hans Disciple; altsaa ikke Alle, der smagte Vinen. 2. Troen var det egentlige Öjemed for hans Virken. 3. Ved Troen skuede de Jesu Herlighed. De menneskelige Feste. 1. Hvad de af Naturen ere. 2. Hvad de blive ved Synden. 3. Hvad de atter igjen blive og først blive ved Christi Naade. Jesus og hans Disciple vare ogsaa budne. 1. Som de bedste Gjæster overhovedet. 2. Fornemmelig de bedste Bryllupsgjæster. 3. De bedste Gjæster ved det Bord, hvor der er Nöd. Det christelige Bryllup. 1. Hvad det forudsætter. (Jesus som Ven, Modtagelige, Sögende). 2. Hvad det bringer med sig (Christi Velsignelse). 3. Gjør Huset til et Troens Tilflugtssted. Hjemmet, herliggjort ved Christi Nærværelse. 1. Han samler Tankerne og Önskerne om sig. 2. Han dæmper alle kjødelige Lyster og standser dem i deres Væxt. 3. Han udbreder Velsignelsen til at lyse over dets Sorger, som dets Glæder. Husets Forklarelse en Begyndelse og et Forbillede paa Verdens Forklarelse. 1. Huset er et Enkeltbillede af Verden. 2. Det christelige Hus er Grundlaget for den christelige Verden. 3. Det ved Christus forherligede Hus er en Profeti paa den forherligede Verden. Bryllupet i Kana et Billede paa Christi Bryllup. 1. Den festlige Begyndelse. 2. Den indbrydende Nöd. 3. Den underfulde Herlighed tilslut: a. i Jesu Liv. b. i Kirkens Historie. c. i Tidernes Ende. Jesus og Maria. 1. I alt Jordisk var han Moderen underdanig; han var Søn og hun Moder. 2. I alt Aandeligt var hans Tid ikke hendes.

Epistelperikopen Rom. 12, 6--16. Nogen direkte Forbindelse mellem Epistel og Evangelium-lader sig ikke uden Kunst fremstille. Den christelige Tros forskellige Naadens-Frugter i

Livet er det, Apostelen her skildrer, og for Prædikanten maa det derfor være Hovedopgaven at vise, hvorledes vi ved at søge efter den skulle lade Herligheden af Samfundet med vor Frelser komme til Aabenbarelse. Da, som tidligere vist, denne Epistel danner et Stykke af en gennem flere Søndage gaaende kontinuerende Læsning, er det naturligt, at man søger en Tilslutning til forrige Søndags Epistel. Der har Apostelen formanet til ikke at tænke „over“ hvad man bør at tænke, men at være beskeden i sine Tanker; her at Enhver skal være tro i den Tjeneste, han har. „Naadegaverne“ ere forskellige, Naaden er een; denne Sætning staar da ganske parallelt med den foregaaende: Lemmer — altsaa forskellige — ere vi, men dog alle paa eet Legeme; saaledes ere Lemmernes Forretninger forskellige, men tjene dog alle det samme Legeme. Naadegaver ere Modifikationer af den ene og samme guddommelige Naade efter det menneskelige, individuelle Talents Forskjelligheder eller „efter den Naade, som er os given“. Apostelen omtaler først: *προφητεία*, som den mere almindelige Kategori, derefter *διακονία*, der igjen forgrener sig i *διδασκων*, at være Lærer, *παρακαλων*, at formane, *μεταδιδους*, den som meddeler, *προισταμενος*, den som er Forstander og *ο' ελεων*, den som gjør Barmhjertighed. Som det synes, sigter Apostelen i alt dette mere til de bestemte Embeder inden Menigheden, altsaa til den særegne Tjeneste, hvortil den Troende er bleven sat ifølge den Naadegave, som er ham betroet af Herren. I det Følgende medtages da det mere Almindelige, nemlig den Gjerning, som ethvert Lem af Menigheden, som saadant har, hvilken ogsaa maa betragtes som Noget, Guds Naade alene kan udrette i os, men som det ogsaa bliver en trængende Nødvendighed naafadelig at formanesh og opmuntres til. — *προφητεία*, Profeti, profetisk Gave (*princeps charismatum* B.); efter Skriftens Sprogbrug menes derved den Naadegave at kunne fremstille de himmelske My-

sterier, undertiden endog tilkommende Ting for Menigheden, saa denne kan tilegne sig dem som Troes-Ejendom, altsaa ogsaa ved at udlægge Skriftordet paa en Maade, som ikke kan angives ved almindelige Fortolkningsregler. Navnlig gjør Tillægget *κατα την αναλογίαν της πίστεως* det nødvendigt at antage, at Apostelen her kun har tænkt paa den Side af Profetien, som er en mere blivende, den nemlig at kunne forklare, udlægge den hellige Skrift efter den hellige Aands Mening. At denne Gave i den første Kirkes Tid fandtes i et ganske andet Maal tilstede end senere, er klart cfr. 1 Kor. 14. Udtrykket „efter Troens Maade“ kan forklares saavel subjektivt som objektivt: enten: ut deus distribuit prophetæ cuique mensuram fidei (B.); „Profeten holde sig indenfor den ham ved hans Individualitet anviste Skranke for hans profetiske Begavelse“; saaledes de Gamle: Origenes, Chrysost., Ambros. o. fl.; eller som Luther: „det skal være“: de have deres Rettesnor i den fælles christelige Tro. Ingen lade sig ved denne Gave drage ind paa de uklare Følelsers Gebet, hvor han ikke mere kan adskille den af Gud aabenbarede Sandhed fra sin egen Aands Indgivelse“. Det er jo aabenbart, at den, som har Gaven til at udlægge Skriften, let kan forføre dem, som ikke har en saadan Gave. Han kan be-
 drage baade Menigheden og sig selv, derfor denne apostoliske Regel: Enhver profetere *κατα την αναλογίαν της πίστεως*. „Her maa erindres, at der gives nogle visse, klare, af den hellige Skrift uimodsigeligt fremgaaende Troessætninger, som ikke fordre nogen særegen profetisk Gave for at sees. Disse Troessatser udtales af Kirkens Bekjendelser, hver til sin Tid. Saaledes opstod f. Ex. det apostoliske Symbolum paa denne Maade; det er intet Andet end en Sammensætning af de Troessætninger, som man i den første Tid fandt at være de vigtigste. Senere da Kirken havde gennemgaaet megen Kamp og derved havde høstet større Erfaring, opkom

de mere udvidede Bekjendelser, der alle have til Hensigt at afgive den Regel, indenfor hvilken Skriftfortolkningen skal holde sig. „Der er, navnlig i den senere Tid, komne mange Skriftudlæggelser, hvilke, saa fint spundne ogsaa deres Traade end vare, aldrig vilde have kunnet bedrage Folket, hvis de hellige Apostlers Regel var bleven holdt fast. Kjende ikke Alle det apostoliske Symbolum, eller det nicænske, det athanasianske, den lille Katechismus, den augsburgske Konfession? Formaar ikke Enhver, der kan se og har Menneskeforstand, at prøve og at bevise disse Bekjendelser af den hellige Skrift? Vilde ikke allerede den korteste Form for Troen, det apostoliske Symbolum, have været tilstrækkeligt til at vise Folket den nye Tids falske Skriftudlæggelse? (Løhe). *διακονία*, en Tjeneste efter sit mest omfattende Begreb: det kirkelige Embede overhoved, smlg. 1 Kor. 12, 5., hvor ogsaa Profetien regnes med til Diakonien. Senerehen faar det et mere specielt Begreb; „her er Apostelens Hensigt at ville formane Enhver til *εἶναι ἐν*, at „være i“ samme o: at være tilfreds med den, at søge samvittighedsfuldt at opfylde dens Fordringer, med Liv og Sjæl være i den, saaat man ikke har sin Gjærning et Sted og sin Lyst et andet. Embedstroskab er ogsaa en Troens Frugt; den Troende betragter sit Embede og sin Haandtering som et Herrens Kald, i hint tjener han dette. *ὁ διδάσκων*, den, som har det Embede at være Lærer, han tage vare derpaa; har han Lærecharismaet, da bruge han dette, altsaa baade saaat han virkelig „lærer“ — ikke er en blot Frasemager, eller den samvittighedsløse Udbreder af uren, kjødelig Lære — og saaledes at han ikke trættes, kjedes ved endog idelig at gjentage det Samme, forat det kan blive hængende“ (Augustin). „Det kjeder at tale, man vil heller tie; det fornøjer og indtager os mere, hvad vi i Taushed fatte i vore Tanker; det smager os bedre at høre eller at læse, hvad der er sagt med bedre Ord; eller det fortryder os

atter og atter at vende tilbage til det Samme, der skal indskjærpes de Unge, eftersom det er os selv saa vel bekendt“. *ὁ παρακάλων*: den, som „formaner“ eller „trøster“; hvo, som har den Gave at kunne prædike Christendommen ret bevægeligt, at kunne trøste eller drive Sjælesørg ved Hus- og Sygebesøg; da det her adskilles fra *ὁ διδάσκων*, maa dermed betegnes en Fraktion indenfor det almindelige Presbyteriat; dog er dermed Intet sagt om, at der fandtes forskellige Sider af Embedet; Apostelen omhandler her kun de forskellige Naadegaver. *ὁ μεταδιδους*: den, som meddeler, nemlig privat; har Nogen den Naadegave at kunne meddele (hvortil da ogsaa hører det, at kunne samle Almisser for at have at meddele), *διδοναι*, dare, *μεταδιδοναι*, participare, ut se non plane exuat, qvi dat. *ἐν ἀπλοτητι*, ut Deus dat. Jak. 1, 5. simpliciter, abundanter 2 Kor. 8, 2., hverken hindret af Iver for sin private Bekvemlighed, eller af den ængstelige Overvejelse, om den Anden er værdig Velgjerningen, og om den rette Maade iagttages ved det at give (Bengel), i Hjertens Enfold, upartisk, redeligt; Intet kan være mere fremmed for den Christne end Partiskhed og Uretfærdighed i Forvaltningen af egne eller Andres Midler. *ὁ προϊδταμενος*: den, som serger for Andre, den, der har *χαρισμα κυβερνησεως*, Gaven at regjere, styre; vi maa her ikke tænke os vor nærværende Styrelse eller Regimenter, der væsentlig bestaar i Love, Instruxer og Reglementer; men Regimentet selv, der har sin Gjærning i at sørge for Alle, afværge det Skadelige og lade dem tilflyde det Gavnliges, udenat Vedkommende selv ved derom; den, som har Naadegaven „at forestaa“, han bærer paa sin Tanke og sit Hjerte Alle — Alles Fornødenheder, Alles Tarv og Alles Trang; derfor hedder det *ἐν σπουδῃ*, „i Iver“; hujus verbi vis late patet v. 11. 2 Kor. 7, 11. (B.); at bevare Iveren i det, der ingen Opsigt vækker, altsaa aldeles ubemærket for Menneskene dog at være ivrig, det er ogsaa en Gave, en

Frugt af Troen. ὁ ἐλεων: har Nogen den Naadegave at „øve Barmhertighed“, altsaa at være Sygeplejer, eller i det Hele at hengive sig i personlig Opofrelse, da være han det ἐν ἰλαροτητι, i Munterhed, med friskt, livligt Sind, i Venlighed og Velvilje, modsat den uvillige, fortrædelige Opfersel. Der menes dog ikke den konventionelle Venlighed, som god Leve-maade alene paabyder, men hin Munterhed, der er en Him-melgave, og som formaar herved at overvinde og at ban-lyse Melancholiets og det bitre Sinds Dæmon. I alle disse Forhold, mener Apostelen, gjælder det altsaa ganske og al-deles at hengive sig. Enhver bruge sine Gaver til det, hvortil de ere bestemte, og hvortil han er kaldet; vær hel og hol-den i dit Embede, totus in re, split ikke din Virken; kun da kan Guds Husholdning bestaa, naar Enhver er paa sin Plads; vær ganske hvad du skal være, quem te deus esse jussit. — ἡ ἀγάπη — de fide agit a v. 3, nunc de amore (B.) — være, εἶω, ἀνυποκριτος, uden Hykleri, uhyklet: begge Dele, naar den baade kommer fra den rene Kilde, er af Gud, ikke af Egenkjerlighed og Egennytte, og naar den ikke gi-ver sig mer tilkjende, ikke ytrer sig stærkere end den vir-kelig føles; ἀποστύγουντες &c.: Kjendetegnene paa den ægte Kjerlighed er, at vi kun hade det Onde og kun elske det Gode hos Andre, saavel med vort Sind som i vore Ord, Ordspr. 8, 7. 1 Kor. 13, 6. „Det er ingen egenvillig, vranten Ufordragelighed, men et retmæssigt Had mod det Onde, saa at ogsaa de Onde blive os til Byrde. Thi hvor der er Kjær-lighed til Gud, og den støder paa noget Fiendtligt, der kom-mer en Iver til. At kunne med Koldsindighed mod det Gode taale Ugudelige, der ligge i Laster, er ikke christeligt“ (Ben-gel). Der ere nogle Mennesker, 1. som forsvare det Onde og angribe det Gode; 2. som elske det Gode, men vende sig fra det Onde, ikke med den Harme, som er den rette; 3. som kjedes ved det Onde, men ynde det Gode mere koldsindigt

end Ret er; 4. som vende sig bort fra det Onde og hænge fast ved det Gode saaledes, at det ikke kan være skjult for Nogen (Bengel). Uhyklet Kjærlighed er altsaa Overskriften over den hele Række Bestemmelser, hvilke Apostelen opstiller i Paralellismer paa 2 og 3 Led. *φιλαδελφια*, den broderlige Kjærlighed, det vil sige den specifik christelige Broderkjærlighed. 1 Thess. 4, 9. Ebr. 13, 1. 1 Petr. 1, 22. 2 Petr. 1, 7. Kjærligheden skal være øm, den skal undgaa alt det, der kan saare den Andens Skam- eller Æresfølelse; den opholdes ved en bestandig hjertelig Agtelse og Skaansel mod Andre. Mangel paa Æmhed er altid Mangel paa Agtelse. Gal. 5, 26. Fil. 2, 3 f. *φιλοστοργοι*, benigni, velvillige, amor spiritualis fratrum (B.); *τη τιμη*, i Ærbødighed, Højagtelse; Modsætningen er her den lige Stilling i den fortrolige Broderkjærlighed og det at underordne sin egen Personlighed ligeoverfor Andre. *προηγουμενοι*, gaaende foran hverandre i Højagtelse; overgaaende, forekommende, holdende højere, — om ikke altid i det Ydre, saa dog altid animi judicio, qvid fiet, si alterius bona et tua vitia potius contemplaris (B). De i v. 11 og 12 fremsatte tveledede Formaninger omfatte saavel det ydre, mere aktive Liv, som det indre, mere kontemplative, og bestemme den Christnes personlige Forhold med Hensyn til sig selv efter hans Stilling i Tiden. „I Fliden ikke lade“ ikke med halvt Hjerter at blive tilbage for Tidens Opgave; at være munter og virksom kommer af Aanden; at være „glødende i Aanden“ o: at man i Aanden forbliver varm og overvinder Tiden (Akt. 18, 25), men i sin Gjærning tjener Tiden, saaat man iagttager den i dens fulde Betydning. Aanden er som en Ild, hvis Gløden afhænger af os Apk. 3, 15. 16. 2 Tim. 1, 6. Fordi de Christne ere Herrens Tjenere, skulle de bestandig være virksomme og ivrige. De skulle ogsaa anse Alt, hvad de gjøre, som en Tjeneste, som de vise Herren; Alt maa stilles under det Synspunkt

Ef. 5, 16. Fil. 3, 3. Ps. 2, 11, „At være glade i Haabet“, Apostelen har talt om „Troen“ og „Kjærligheden“, nu ogsaa om „Haabet“. Det hører den barnlige Tro til taknemlig at glæde sig i alle Antydninger til det Gode, men ogsaa den mandige Tro til at være taalmodige i Trængselen; Naaden hertil skal komme ved den stedse varende Bøn: *Gaudium non modo est affectus et beneficium, sed etiam officium christianum. Summa Dei comitas: vult nos gaudere, et gaudium vitam nostram spiritualem exerceri.* Det er visselig ingen let Opgave bestandig at være glad; alene Christendommen lærer det. Men er ogsaa den nærværende Tid mærk, saa er dog Udsigten for Fremtiden klar. Den Christne maa holde Stemningen. Et Instrument, der altid er forstemt, duer ikke; men i Tidens Løb forstemmes selv det bedste Instrument; vil Saa-dant hænde den Christne, da maa han snart igjen lade sig stemme ved Tro, Haab og Bøn. Haabet er Kilden til de Christnes Munterhed, fordi det er et helligt, evigt Haab. Derfor er det Pligt bestandig at belive dette Haab ved Troen; Betingelsen er Taalmodighed, der ikke blot er en passiv Taalen eller Bæren, men ogsaa tillige noget Virksomt. „At holde ved med Bøn“; ogsaa Lysten til Bønnen kjeles ofte hos os; vi tænke: det hjælper ikke; den Christne ved, at Bønnens Bønherelse er ikke betinget af vor Følelse af Bønherelsen. Fra egen Nød komme vi til Andres. *Romæ imprimis magna erat occasio. Memorabile est, Paulum, ubi expresse de officiis e communione sanctorum fluentibus agit, nil tamen de defunctis usquam ponere.* Gjæstevenskab var især under de Tiders Forhold et høivigtigt Kjærlighedsverk ligeoverfor Nøden Ebr. 13, 2. I Petr. 4, 9. *διωνοτες*, ut hospites non modo admittatis, sed qværat. Velsigner osv. en ligefrem Gjenklang af Mt. 5, 44. Af den Christnes Mund gaar kun Velsignelser, Forbandelser gjør den uren. „Glæder Eder med de Glade og græder med de Grædende“; Christi Kjærlighed alene væk-

ker den sande Deltagelse, den rette dybe, inderlige sande Medfølelse; at græde modsættes ikke det at „le“, men „Glæden“, i Latter er der altid noget Kjædeligt, der ikke er af det Gode; *το αυτο φροειν*: at tænke det Samme mod hverandre, Mt. 7, 12; ifølge Fil. 2, 4 udrinder det af *το εν φροειν*: at holde paa det Ene har til Følge at holde paa det Fælles; „tragter ikke efter de høje Ting“, nemlig i Verden: Rigdom, Ære, Rang, Embeder, Indflydelse; „men holder Eder til de ringe“, altsaa — værer tilfredse med Eders ringe Stilling, kan ogsaa betyde: lader Eder drage med af de Ydmyge, stiller Eder lige med dem, de have Gud og ere derfor de sande Store. Det rette Forhold til Næsten begynder i det rette Forhold til sig selv. Dertil hører fremfor Alt friskt Aandsliv, ivrig begejstret Virken, omfattende Evigheden som en Aandens Glød, den stille Begejstring i Herrens Samfund og Bevidstheden om sin Sendelse, men tillige iagttagende Tidsmomentet som et Evighedens Moment i Tiden. Her bør sammenlignes Salomos Prædiker, denne meget miskjendte Perle i det Gamle Testamente, et Skrift, hvis Grundtanke ligger deri, at ved at glemme eller at tilsidesætte Evighedstanken for den paa Tidsmomentet gaaende bliver Alt forfængeligt.

Homiletisk Anvendelse. Hvordan bruge vi den Rigdom, vi have af Gud. 1. Indenfor det Kald, vi ere satte i. 2. Med uafbrudt Troskab og Flid forfølgende Herrens og ikke vor egen Ære, Fordel og Frugt. 3. I Forholdet til Andre ved sand Kjærlighed og Ydmyghed. De Tjenester, som følge med vort christelige Kald. 1. Guds Naadegaver paalægge os dem og gjøre det muligt for os i dem at virke til Herrens Navns Ære, hvorfor vi i Naadegaverne ogsaa have den bestemte Begrænsning for al vor Gjerning. 2. I Forholdet til Næsten i Almindelighed lægge de Kjødets i Baand og bringe Aandens Liv og Aandens Frugt til at vidne om, hvad vi have anspættet. 3. I Forholdet til os selv søge vi daglig til Naaden, som den Kilde, hvorfra al Kraft og al Væxt udrinder. Den Christnes Liv. 1. Efter sin hemmelige Rod. 2. Efter sine aabenbare Frugter. Den chri-

stelige Troes Frugter i Livet. 1. I Kaldet (Embedet). Troen viser den Christne det Rette; han lever ganske derfor, bliver ved Et, søger i dette Ene at være helt, hvad han skal være; Troen vækker det Ønske hos ham at tjene Gud, ikke Mennesker, derfor forvalter han sin Gjerning uden Egen nytte, samvittighedsfuldt, tillader sig intet Ondt. 2. I det huslige Liv aabenbares Troen som hjertelig Kjærlighed og Agtelse, ivrig Virksomhed og Omsorg for deres Vel, vi kalde Vore, og ved fromt Mod i Lidelsen. 3. I Forbindelse med andre Mennesker. a. De ere ham Alle dyrebare, først Medchristne, men ogsaa Fremmede, ja selv Fiender. b. Han tager Del i al deres Leven og Liden; er ensindet, ydmyg og nedladende. Hvordan blive vi som det skinnende Lys i Verden. 1. Naar Guds Naadegaver ikke hæmmes ved vor Selvished. 2. Naar de aabenbares i et Liv i Tro, Kjærlighed og Haab. 3. Naar vi i alle menneskelige Forhold søge at lade dem komme til Erkjendelse. De christelige Pligter. 1. Offentlige. 2. Private. 3. Ejen-dommelige. Fromhed, den bedste Velsignelse for Verden. 1. Lader Guds Vilje vinde Fremgang. 2. Virker for Evigheden. 3. Bruger dertil alle menneskelige Forhold. Vor daglige Vandel en Gudstjeneste. 1. Troskab i Kaldet. 2. Redelig og virksom Kjærlighed og Ydmyghed. 3. Taalmodighed, Haab og Udholdenhed i Bøn. Den sande Christen er den bedste Tjener. 1. Han ved, hvor kostbare Dagene ere. 2. Han virker ikke af eller for sig selv, men af og for Gud. 3. Han føler Kjærlighed til Alle, fordi de ere Guds Børn og Arvinger. 4. Han er den Ydmyge og Lydige. Har du været med i Kana? 1. Bor Christus og hans mange Slags Naade i dit Hjerter? 2. Føler du, at ogsaa for dig hans Livs og Glædesvin iskjenkes dig, istedetfor det vantro Hjertes Mangel og Nød? 3. Ved du, at ogsaa for dig den bedste Vin er bevaret tilsidst? Er Herrens Tid oprunden for dig? 1. Prøv din Tro. 2. Betragt din Gjerning. 3. Undersøg dit Hjertes Higen og Tragten. Den Christnes Lydighed. 1. I Forholdet til Gud, at han altid beder og strider for at være tro. 2. I Forholdet til Næsten, at han jager efter den broderlige Kjærlighed. 3. I Forholdet til vort eget Hjem, at vise den sande og levende Deltaelse, Ydmyghed og Selvfornægtelse. Christus i os. 1. Livskraften, som vi daglig øse af Guds Ord, er Aanden. 2. Livsdriften, som er Kjærlighed, der er udgydt i vore Hjerter ved Naaden. 3. Livsmodet, som er det Haab, hvori vi som Herrens Helte gaa frejdig i Kampen for Klenodiet. Vi ere kaldede til at befordre Andres Salighed. 1. Ved en tro Forvaltning af de modtagne Gaver og

de dermed forbundne Gjerninger. 2. Ved en samvittighedsfuld og flittig Udøvelse af de almindelige Christenpligter.

Tredje Søndag efter Hellig tre Kongers Dag.

Texter: Matth. 8, 1—14. Rom. 12, 16—21.

De valgte Texter ere de gamle og overalt de samme. Om Forholdet mellem Evangeliet og Epistelen gjælder, hvad ovenfor er bemærket ved de foregaaende Hellig tre Kongers Søndage.

Evangelieperikopen Mt. 8, 1—14. Hvad der især maa paatrænge sig Betragteren ved de tvende Underfortællinger, som vi her have, og hvad saa at sige er deres mærkeligste Forskjellighed fra den paa forrige Side fortalte, er de til Jesus søgende Personers Tro. Hist er der ikke Tale og synes der i det Hele taget slet ikke at kunne have været Tale om Tro; thi selv Marias Tro er dog saa skrøbelig, at den først gennem Herrens direkte Tilrettevisning kan blive en stille og stadig Overgivelse i hans Vilje. Her er der derimod hos begge Angjældende udtrykkelig fremhævet deres Tro. Den Spedalske vidner ved sit „Herre om Du vil“ om en troende Hengivelse i Gud, der, idet den anerkjender Herrens Vilje som den absolute, ogsaa gør ham villig til at bøje sig og sin Vilje under Guds, og den hedenske Hovedsmands Tro faar jo af Herren selv Vidnesbyrdet som den ypperste. Det Spørgsmaal, som her synes at ligge saa ganske nær, er derfor: hvorfra havde da disse denne Tro? skal maaske ogsaa dette, at de have Tro, være et Moment mere til at fremstille Jesu Herlighed? Vi ville nu se. „Troen kommer ved Hørelsen“, men Hørelsen ved Guds Ord (Rom. 10, 17). Altsaa skulde man antage, at de have havt Anledning til at høre Christum prædike enten i Synagogen eller udenfor samme. Men bliver det altid en saare tvivlsom Sag om Hovedsmanden, Hedningen, den efter Samtidigens Mening højere staaende Rømer, der altsaa her var af

alle sine Omgivelser ligesom oplært og bestyrket i det at foragte de usle Jøder, virkelig skulde have tilsidesat alle Hensyn for at besøge Synagogen eller at blande sig mellem dem, der fulgte Jesum efter paa Gader og Veje, saa er det jo ikke engang muligt med den Spedalske, der paa Grund af sin legemlige Elendighed var udelukket fra det menneskelige Samfund, og altsaa hverken i eller udenfor Synagogen turde blande sig deri. Men maa man altsaa opgive Tanken paa den direkte Hørelse, som Grund til dissers Tro, saa staar Intet tilbage uden Antagelse af, at Rygtet, Andres Fortællinger og Beretninger om hans Ord og Gjerninger maa have fremkaldt denne. (Sammenlign hermed Begivenheden i Joh. 4, 46 ff., hvis Fortællinger indledes med den Bemærkning af Evangelisten, at det skedte i Kana, „hvor han gjorde Vandet til Vin“). Vi se altsaa heraf, at Ordet om Jesus kan udøve den samme frelsende Kraft, enten det kommer paa den ene eller anden Maade, naar det blot virkelig har det uforfalskede Indhold. Og heri finde vi Grund til megen Trøst. Rygtet om Herren er altid trængt meget længere og videre frem i Verden end de egentlige Prædikanters Fødder og deres Talen; hvorhen ingen Evangelist er kommen, derhen er den Hellig Aands Naadekraft kommen med Rygtet om Christo, med deres Samtaler og Fortællinger, der ikke vidste, hvilke frelsende, spirende Sædekorn, de med deres Ord nedlagde i de længtende, efter det Himmelske begjærende Menneskers Hjerter. Og saaledes betragte vi virkelig den Tro, der her bringer den Syge og den Bedende for Jesu Fødder som et Vidnesbyrd om hans Herlighed, hvilket ikke bør forbigaaes, men er tilsigtet at fremdrages ved Prædikenen over denne Text. I Forbindelse hermed sætte vi Herrens Ord v. 4: „se til, at du siger Ingen det“; det ligger saa nær til, at netop en saadan Tro, især naar den faar en saadan Bønherelse, der ligesom overvælder den med Naade, føler sig fristet til at forkynde det

fra Tagene af og til alle Mødende; den ved ikke af, at den derved udsætter sig for en stor Fare; derfor disse Herrens advarende og standsende Ord. Parallelsteder til Fortællingen om den Spedalske: Mr. 1, 40—45. Luk. 5, 12—16; til den om Hovedsmanden Luk. 7, 1—10. Markus fortæller, at den Spedalske faldt paa Knæ, Luk., at han faldt paa sit Ansigt for Jesum. Markus, at Jesus „truede ham strængeligen“ og forbad ham at tale derom, men tillige at „den Helbredede gik ud og prædikede meget og udsprede Rygtet om denne Sag, saaaat Jesus kunde ikke mere gaa aabenbart ind i Staden, men var udenfor paa øde Steder, og allevegnefra kom de til ham“. Med Hensyn til den anden Begivenhed fortælles der i Luk. at „Drengen“ — *δουλος*, Matth.: *παῖς* — som var ham dyrebar, var nærvædt at de, *ἤμελλε τελευτᾶν*; at Hovedsmanden, der han hørte om Jesus, sendte Ældste af Jøderne til ham — at disse anbefale ham til Jesus „thi han elsker vort Folk og har bygget os Synagogen“; at Jesus gik ind med dem, og da han var ikke langt fra Boligen, sendte Hovedsmanden sine Venner og lod ham sige det Følgende. Derimod mangler Luk. Beretning om, hvad her er fortalt i v. 11—13. — Disse Begivenheder forefalde altsaa umiddelbart efter Bjergprædikenen. Spedalskhed, en Landeplage hos Jøderne (Deutr. 24, 8), der betragtedes som den haardeste Hjemsegelse fra Herren, Num. 12, 9. 10. 2 Chron. 26, 19. Af de forskellige Arter var den saakaldte hvide, *Βαρρας*, *λευκη*, den almindeligste hos dem, og kaldes endog af Lægerne lepra mosaica. Den begynder i smaa Flekker paa Huden, hvilke hurtigt æde om sig især paa de haarbesatte Dele; Huden bliver ganske hvid, opblæst, udspændt og tør, undertiden brister den, og der opstaar da stinkende Saar; Extremiteterne svulme op, Neglene falde af Hænder og Fødder, Øjenlaagene krympe sig sammen, Haaret bliver hvidt, belagt med ildelugtende Skorper, de ydre Sandser sløves, Øjnene tabe sin Glands

og ere meget ømfindtlige, indtil den Ulykkelige endelig efter lange Lidelser dør af Udtærelse, forbundet med Vatersot; undertiden skal dog Sygdommen kunne hæves, idet den bryder frem med engang, og den Syge bliver hvid fra Isse til Fodsaale. Paa Grund af Sygdommens Almindelighed havde Gud i Moseloven foreskrevet nøjagtigt, hvorledes dermed skulde forholdes. I Lev. 13 tillægges Præsterne Opsigten med de Spedalske, ligesom de skulde kjende Diagnosen saaledes, at de erklærede dem, som vare befængte dermed for Urene og dermed tillige som udelukkede fra Omgang med Andre. De maatte bestandig være iførte den foreskrevne Sørge dragt (sønderrevne Klæder) Lev. 13, 45, bo udenfor Byerne og undgaa Berørelse med Andre, men kunde gaa frit omkring og under hin Forudsætning tildels ogsaa besøge Synagogen (derimod aldrig Templet). Om den Rensede smlgn. Lev. 14. Behandlingen af Spedalskheden var en Normaltypus for Behandlingen af de Urene, og det laa saa nær, at den Plage blev Symbol paa Synden, Naturens Fordærvelse og Dom (Num. 12, 10. 2 Regg. 5, 26. 15, 5. 2 Chron. 26, 20 ff.) eller paa en uudforskelig Hjem søgelse (Hiob 2, 7); ligesom Helbredelse derfra paa Frelsen og Forsoningen (Syreren Naman, 2 Regg. 5, 2. Ps. 51, 9. kfr. Lev. 6, 7). Især var Urenheden, den hemmelige Fremtræden, Safternes Fordærvelse, det modbydelige Udseende, Livets gradvise Tilintetgjørelse osv. altsammen Momenter, hvori Billedet af Synden og Syndigheden, eller ogsaa Skylden og Meddelagtigheden i Synden fremtraadte. Sygdommen og den ydre Elendighed er saavel her som i den følgende Fortælling det Middel, som Herren bruger for at gjøre Hjerterne modtagelige for Ordet om Frelsen; det er den Ploug, hvormed Herren gennemskjærer den haarde Skorpe. — *πρὸς-κυνει* (eller som hos Lukas: *πρὸς ὧν ἐπὶ προσώπων*; Mark. *γυνυπέτων*) udtrykker saavel Tilliden som Ærbødigheden og Erkjendelsen af egen Uværdighed og den store Naade, som

maatte vises; den store og dybe Nød er en Læremester, der virker Undere i Hjertet; det var den, der her lærte den Spedalske at sætte al sin Sag i Frelserens Vilje; det er, som vilde han sige: „om det „at kunne“ kan der hos Dig ikke være Tale; Alt beror kun paa din Vilje“. Dette er den rette, faste Tro: Jesus kan og vil hjælpe, thi hos ham findes ikke den Disharmoni, der er her hos os. *Modeste eventum a sola voluntate Jesu suspendit. Fides dicit „si vis“, non „si potes“* Mr. 9, 22. Jesus udrækker Haanden og rører ved ham; for enhver Anden maatte den Spedalske have veget tilbage, han turde ikke lade sig berøre af Nogen; men Jesus, den Rene, kunde ikke besmittes; det tilsagde Troen den Spedalske. „Jeg vil“: *Echo prompta ad fidem leprosi maturam.* I Begyndelsen gjer Herren sine Undere øjeblikkelig, uden Opsættelse, for at aabenbare sin Magt; siden lader han ofte en Tid hengaa, saa at ogsaa derved Menneskenes Frelse fremmes. „Han blev rensset“, den fuldkomneste Stadfæstelse paa Herrens Ord. Han blev rensset derved, at han blev af den Rene løftet op i Renheden. „Sig det til Ingen“; Bengel underforstaar „førend for Præsterne“, at ikke disse, naar de fik det at vide, før du kommer til dem, skulle negte, at du er rensset; sig det til Ingen, som ikke her er tilstede. Dette forekommer mig vilkaarligt, især naar hensees til, hvor hyppigt dette Frelserens Paalæg findes: Mt. 9, 30; 12, 16. Mr. 3, 12. 5, 43. 7, 36. 8, 26 o. fl., udenat noget Lignende kan tænkes. Motivet til dette Paalæg af Herren maa derfor, som ovenfor bemærket, søges i Herrens Omsorg for de Helbrededes Bevarelse, det hørte til den aandelige Diæt, hvorpaa de skulde sættes; dertil kommer vel ogsaa Hensynet til Folket, at undgaa de kjedelige Henrykkelser, der vare dette selv til Skade og vare Hindringer for Frelserens stille Virken. At dette Herrens Paalæg ogsaa har et videre Omfang end der og da, (ogsaa gjælder andre Tider, tilsiger jo ligefrem Omsorgen for det indre

Liv; den nyvakte Sjæl skal netop i Fornegtelsen af sin naturlige (og altsaa urene) Lyst til at udbasunere det, der er skeet med den, have Anledning til at voxte i aandelig Kydskhed og Sandhed. Skjønt forenes hermed den blivende Betydning af Paabudet at „vise sig for Præsterne“, som en Formaning til, just naar man er vakt, at erkjende Nødvendigheden af at ty til den aandelige Vejledning, som Sjælesørgerembedet frembyder: gaa du ogsaa til din Skriftefader, vis ham dit Hjerte og søg Absolution. Akt. 16, 30. Lader os mindes, at det bedste Offer, som den frelstte Sjæl kan bringe, er den nye Lydighed, Joh. 5, 14. Es. 38, 15; hvormeget Herren end vil, at vi skulle tie med de særegne Naadesvidnesbyrd, som han skjænker os, saa hindrer dette ikke, at vi baade offentlig og privat bekjende, at Gud har gjort store Ting med os, naar en saadan Bekjendelse sker til Vidnesbyrd for dem, som ikke ville erkjende dette, Rom. 5, 11. Ps. 20, 6. „Til Vidnesbyrd for dem“. Jesus sendte ham til Præsterne; han skulde være dem et Vidnesbyrd om, at Messias var kommen ikke for at ophæve Loven, hvorom saaledes Præsterne igjen senerehen kunde aflægge Vidnesbyrd til Andre. — *ἐκατονταρχος*, centurio, Hovedsmand over 100, Herodes Antipas's Militær, en Hedning, muligt en Proselyt, det er saadanne, som paa betinget eller ubetinget Vis traadte over til Jødedommen: גרר השער, Portens Proselyter, *ἐξ ἐθνῶν προσεληλυθότες*, der forpligtede sig til Jødernes Patriarktro og Patriarksæder; גרר הצדק, Retfærdighedens Proselyter, der underkastede sig Omskjærelsen og altsaa bleve Jøder. Som Sidestykker til denne Hovedsmand staar Hovedsmanden under Korset Mt. 27, 54, og Kornelius i Cæsarea Akt 10. *προσηλθεν*: han kom ikke selv, men sendte Andre (kfr. Luk.) til Jesum, hvilket ogsaa bedre motiverer, at Herren udtaler saadan Ros over ham. Thi vel kan Frelseren ogsaa ellers udtale sig rosende over den Tilstedeværendes Tro, men ikkun efter en forudgaaen Ydmygelses Prove,

og aldrig, saaledes som her, i Modsætning til det hele Israel. Dog maa bemærkes, at ogsaa her Hovedsmandens Ord: jeg er ikke værd o. s. v. vidner om Ydmyghed. „Videtur, siger Bengel, exisse domo, sed antequam ad Jesum perveniret, retulisse pedem. Voluntas igitur ejus pro ipso facto, ac pluris, divinitus æstimabatur, et hanc æstimationem præclare exprimit Matthæus, sublimiori divinæ quam humanæ historiæ lege. In spiritu colloquebatur Jesus et centurio vere.“ „Bad han og sagde“ smlg. Johannes sender Disciple og „siger“ 11, 3. Lnk. 14, 18. *παρλυτικός*, Værkbruden; saadanne Syge, hvem Brugen af de legemlige Lemmer er negtet, ligesom Brugen af Sjæleorganerne vare det for de Besatte. De ere som *παρалеλυμένοι*, legemlig opløste, henkastede paa Sengen (Mt. 9, 2. Mr. 3, 3 osv.); ved Paralyse forstaa Lægerne Tabet af den vilkaarlige Bevægelse, tildels ogsaa af Følelsen i enkelte Lemmer, hvorved de lidende Muskler ere slappe og relaxerede. Derved adskilles denne Tilstand fra Katalapsis og de forskjellige Arter af Tetanus (Stivkrampe), hvor Musklerne ere heftig anstrængte og spændte. Begrebet af *παρλυτικός* er saaledes ikke fuldt udtrykt ved „Gigtbruden“. Hovedsmanden lader kun sin Sag foredrage for Jesum; han erkjender, at han ikke hørte til den Kreds, der havde Adgang til hans Naade, og maa derfor benytte Andre af denne til at formidle den Afstand, som her var. Ligesom allerede dette er et Vidnesbyrd om hans Beskedenhed, saa tillige om hans Tro: der behøvedes intet Andet end at gjøre Herren bekjendt med Nøden. Hovedsmandens Omsorg for hans „Tjener“ eller „Dreng“ vidner for hans Kjærlighed. „Jeg er ikke værd osv.“: Den samme Ydmyghed og den samme samvittighedsfulde Omhyggelighed og den samme Trø. Herren havde sagt: jeg vil helbrede ham; Hovedsmanden svarer: sig kun et Ord, det er det Eneste, som behøves, intet Andet og han skal helbredes; paa din Befaling maa Sygdommen vige, endskjønt

den ikke viger for noget andet Middel; Alt er dig underlagt, du er Souverain, og jeg kjender og ved af egen Erfaring hvad den Befalendes, Herskerens Magt har at betyde: baade maa jeg selv lyde Andre, føler den altsaa over og paa mig selv, og som Overordnet har jeg tillige at øve den Magt, som i et velordnet Samfunds Forhold ikke kan svigte. En saadan Indsigt i Myndighedens Begreb vidner om en Sandhed og Frihed i Erkjendelse og Vilje, der forudsætter en Selvfornægtelse og en Dødelse af Kjødet, som paa det Herligste aabenbarer Dybden af hans Tro og er den bedste Forklaring af Herrens Forundring. Denne gjælder, kan man sige, baade Hovedsmandens Tro og Israels Vantro; begge ere lige underlige, hvorledes han, Hedningen, kan være kommen saalangt eller saa dybt i sin Tro, og hvorledes Israel, der havde havt en saa lang og alvorlig Skole at gjenneegaa netop for at komme til et saadant Maal, dog endnu viste sig saa langt fjernet derfra, saa fremmed for denne Underkastelse, den aandelige Selvopgivelse og den reite Lydighed. Hovedsmanden var, ligesaa lidt som den Kananæiske Kvinde, af Israel, men hvad Jesus siger til hende, der kom lige fra de hedenske Grændselande, benytter han ikke mod ham, der boede i Israels Land, og som selv havde erklæret sig uværdig til hans Naade. *πιστις*: af den Maade, dette Ord her for første Gang i det N. Test. bruges, kan sees, at Troen er saavel en Erkjendelsens som en Viljens Sag. Af alle Dyder roser Frelseren altid alene Troen 15, 28. Luk. 7, 50. *εὑρον*: inveni, qvarens cum veni (B). Dette siges for at vække de Troendes Kappelyst. Tro og christelig Dyd findes ofte der, hvor man ikke venter dem, ligesom de mangle der, hvor de først og fremst burde være. Troen er uafhængig af Stand og Folk; ethvert Menneske er troesdygtigt. „Fra Østen og Vesten“, ikke Hedningerne i og for sig, men endog de fjernestboende, uden Hensyn til Nationalitet; en Gjentakelse og Stadfæstelse altsaa af Es. 43, 6.

45, 6. 60 og 61. *μετα*, med Abraham osv. smlg. Ebr. 12, 23; 11, 9. *ἐν τη βασιλειᾳ*, i dette og det tilkommende Liv. „At ligge til Bords“; Jesus udtaler her første Gang den Lignelse, som allerede fra Profeten (Es. 25, 6) var kjendt, og som han senere benyttede til de mere udførte Parabler (Luk. 14, 7. Matth. 22, 1 ff. 26, 29). *υἱοὶ τῆς βασιλείας*, regno proximi. Alio significatu eadem appellatio 13, 38 (B). Jæderne vare allerede Sønner af det typiske Rige, af Theokratiet og havde som saadanne nærmest Haab om at vorde Sønner i det reale Rige i Himmeriget (Rom. 9, 4. 5; 11, 16). Det er en høj Naade at være født i Guds Rige, men hvor ofte beskjæmmes ikke de Christne af Hedningerne. „Det yderste Mærke“: Spisesalen er oplyst, Maaltidet er et Aftens, udenfor er Nat (Joh. 13, 30). *ἐξωτερον* — yderligere end det udvortes Mærke; ogsaa i sig selv har den Vantro Mærke, hans Plads er derfor Mørkets. Tenebræ illæ non modum oculum, sed etiam mentem teterrima caligine offundent (B). Der maa det være mærkt, hvorhen ikke en Straale af den guddommelige Naade, Kjærlighed og Salighed naar. Der skal være *ὁ κλαυθμος* — articulus insignis: in hac vita dolor nondum est dolor (B.) kfr. 13, 42. 50; 22, 13; 24, 51; 25, 30. Luk. 13, 28 — Graaden: da skulle de Stærke, som her skamme sig for at græde, hyle af Smerte over det tabte Gode og det hestede Onde. „Tænders Gnidsel“, af Utaalmodighed, den bitreste Skam og Harne mod sig selv som Ophavsmænd til sin Elendighed; tillige af Had til de Andre, hvem de misunde Frelsen kfr. Ps. 112, 10; Egenkjærlighed er da forvandlet til Had mod sig selv, og man kan dog ikke gaa bort fra sig selv. Ikke blot med Mærke, men ogsaa med en evig Ild er denne Tilstand forenet. Hovedsmandens Tro og Kjærlighed finder sin Løn. Troen er Midlet til at modtage alle Guds Gaver. — „I den samme Time“ staar med Eftertryk.

Homiletisk Anvendelse. Hvorledes Herrens Herlighed her skinner os imøde. 1. Disse to Begivenheder, hvorved Herrens undergjørende Magt kommer tilsyne, fortælles af Matthæus som følgende umiddelbart paa Herrens første Tale, Bjergprædikenen. 2. I dem begge aabenbares Herrens Ords forunderlige Magt over Hjerterne, der fra det Fjerne og Fremmede dog drages henad til ham; det se vi saavel i den Spedalskes som i Hovedsmandens Tro. 3. Helbredelsen sker ved hans Ord, med og uden Berørelse, i Nærheden som langt fra; han er Gud, han er Frelser. Jesu Undere efter deres rige Betydning. 1. Som Vidnesbyrd for hans Evangelium. 2. Som Gjerninger af hans Kjærlighed. 3. Som Stadfæstelse paa hans Magt. 4. Som Straaler af hans Herlighed. Ordet om Herren og Ordet af Herren. 1. Joh. 1, 1—5. 2. Saavel den Spedalske som Hovedsmanden ere dragne ved Ordet om ham. 3. I Helbredelsen viser Ordet af Herren sig kun som en Stadfæstelse af Ordet om ham. 4. Komme vi til Herren, sker det ved dette; frelses vi, sker det ved hint. Den Tro, der sejrer. 1. Er en mægtig Kraft i Hertet til at overvinde alle Hindringer paa Vejen til Christum. 2. Er en ubetinget Underkastelse og deraf følgende Lydighed under Herrens Vilje. 3. Er en Indsigt i Herrens Raad og Vilje, der er skjult for Alle, for det hele Israel. 4. Er Nøglen til det evige Liv. Nær og Fjern i Guds Rige. 1. Bestemmes ikke af ydre Grunde eller af Landemærker, hvilket navnlig sees paa Christi Tid, paa Folkevandringens og paa Reformationens Tid, — kort paa alle Tider, hvor Kirken gennemgaar store Begivenheder. 2. Bestemmes alene af indre Grunde: a. den bødferdige Synders Fordringsløshed fornemmer Frelseraabet i det Fjerne. b. den Selvretfærdiges Anmasselse kues af Frelserlyset i Nærheden. Den evige Forkastelsesdom hen ud i det yderste Mørke. 1. Verdensdommens Mørke i Mod sætning til Guds Riges lysende Festsal. 2. De fordømte Aanders Samværen, modsat Troesfædrenes Samfund. 3. Deres Græmmelse, modsat de Saliges Fred. Jeg vil komme og helbrede ham. 1. Gjælder her Hedningedrengen, for hvem Troen gaar i Forbøn. 2. Fuldbyrdes under de Troendes Lydighed og stille Hengivelse. 3. Er et Ord, der gjælder for alle Tider: Herrens Ord for Verdens Grundvold bliver bestandig, ogsaa efterat Herren har fuldbøyd det Frelsen ved Lidelse og Død. Den tjenende Kjærlighed, et Grundtræk i Guds Rige. 1. Tjeneren tjener Herren i villig Lydighed og Hengivenhed: det huslige, borgerlige Riges Orden. 2. Hovedsmanden tjener sin Dreng af Barmhertighed og Kjærlighed: Menneskekjærlighedens Rige. 3. Christus tjener begge:

Naadens Rige. Sygdommes Velsignelse. 1. De kunne lære os at sætte vore timelige Ønsker behørigt Skranker. 2. Inderligt forene os med Vore. 3. Tjene os til Selvprøvelse og Dom over os selv. 4. Føre os til Herren og lette os Adskillelsen fra Timeligheden. Den christelige Erfaring. 1. En Erfaring i og af Nød. 2. En Erfaring om Hjælp. 3. En Erfaring om en bestemt Frelsesorden. Bønnen for andre Mennesker. 1. Dens Beskaffenhed: a. for hvem skal man bede, b. hvorom og c. hvorledes. 2. Dens Nødvendighed fremgaar a. af Kjærlighedens Bud, b. af Jesu Christi Efterfølgelse, c. af en Christens retskafne Væsen. 3. Dens Kraft, a. hvori den bestaar, b. hvorledes den ytrer sig. Jo større Kors, des større Tro. 1. Jo mere Smerte, des mere Haab paa Guds Barmhjertighed. 2. Jo mere Følelse af vor Uværdighed, des mere Tillid til Guds Naade. 3. Jo mere Erkjendelse af vor store Skæde, des mere Tillid til Guds Magt. Dig sker, som du tror. Troen prøves paa a. Bønnen b. Bekjendelsen c. Ydmygheden d. Tilliden til Christi Ord. Den Spedalskes Frelse, et Rødningsstegn for Verden. 1. Herren kan redde den mest fortvivlede Synder. 2. Han vil det og han gjør det, idet han gaar ind i Lidelsens Samsund med Verden. 3. Han borttager Synden, idet han skiller den fra dens Skygge, Lidelsen. Vi ere ikke værd Herrens Barmhjertighed og Troskab. 1 Mos. 32, 10. 2 Sam. 7, 18; 19, 36. (Troen er ikke bunden til Tid, Sted, Stand eller Anseelse. Gud har havt sine Troende naar, hvor, iblandt Folk, som intet Menneske har formodet. Luther).

Epistelperikopen Rom. 12, 16—21. Fortsættelse af forrige Søndags Epistel; af Luther er endog Udlæggelsen lagt ind under denne. Apostelens Formaninger gaa her ud paa at indskjærpe, hvorledes det bør os at forholde os ligeoverfor Andre, ikke blot de Troende, men ogsaa de Vantro. *φρονιμοὶ παρ' αὐτοῖς*, kloge for sig selv; ikke den virkelige Klogskab, som Christus fordrer (Matth. 10, 16), men den Forvendthed, at man 1. indbilder sig Noget formedelst sin Klogskab og 2. holder sig alene for vis og derfor er utilbøjelig til at lære af Andre, at høre Andre, indtil man tilsidst — den højeste Grad — ikke heller hører paa eller søger Guds Stemme eller Ord. „Denne Egenklogskab“ siger Luther, „er det Stivsind i verdslige Ting, at man ikke lader sig sige; det skal være ret og vel

gjort, hvad man faar i Sinde, og man viger ikke for Nogen“ kfr. Rom. 11, 23. „Betaler ikke Ondt for Ondt“ nemlig ikke blot i hvad man gjør, men ogsaa i hvad man efterlader; den Troende vil ikke blot intet Ondt gjøre, men heller ikke undlade det Gode. *προνοουμενοι*: (Prov. 3, 4. oversætter LXX *προνοου καλα* &c.) varer forud betænkte paa, befitter Eder paa; „for alle Mennesker“, for alle — ikke blot for de Troende — Menneskers Øjne smlg. 1 Thess. 5, 22. Filip: 4, 8; den Christne har ikke Lov til at tro, at han kan handle, som han vil, uanseet om det behager eller ikke; det gjælder ialfald kun i Troessager, hvor han vistnok ikke retter sig efter Menneskenes Dom, men efter Guds Ord; udenfor disse skal han handle saaledes, at man ingen Grund har til at dadle ham, smlg. 1 Kor. 10, 32 f. 1 Petr. 2, 12. *Gemma non solum debet esse gemma, sed etiam bene sedere in annulo, ut splendor occurrat in oculis B.* „Dersom det er muligt“; det kan udenfra blive os umuligt at holde Fred, men i vort Indre skulle vi være fredssommelige mod Enhver, beredte til Fred med Alle, saaat vi ikke ere Aarsager til Ufred, men hellere lide Alt, Rom. 14, 17. Dette finder da sin Forklaring i de følgende Ord. „I Elskelige!“, et Tiltaleord, hvorved han netop stræber at formilde de Vredagtige, eller at minde dem om, i hvilken Modsigelse med Livet de komme ved at vige af fra Kjærlighedens Lov, der er dem indskreven i Hjerterne. „Hævner Eder ikke selv“; Selvhævn maa under alle Former og Forhold være uchristelig; i den ligger jo nemlig Ønsket eller Forsøget paa at tilføje Andre Ondt; herunder kan derfor ikke komme Selvhjælp (Selvtægt), Nødværge, hvorved man jo netop søger at forhindre Andre fra at gjøre noget Ondt. „Lader Vreden Rum“ forklares af de Fleste (Luther, Bengel): „lader Guds Vrede Rum“, overlader det til den at straffe; Herren øver sin Straffedom saavel ved sine Tilskikkelser, som ved de Red-

skaber, han dertil har kaldet f. Ex. Øvrigheden; „al Kreatur er Guds Vaaben og Ris“ Sap. 5, 18. Luther. Andre: viger af fra Eders egen Vrede, unddrager Eders Sjæle for Vreden, naar den vil gribe Eder og rive Eder med sig. Ved de til-lagte Ord „det er skrevet osv.“ synes den første Forklaring at være den rimeligste. Smlgn. forevrigt Gen. 32, 35. Ebr. 10, 30. Som Modsætning følger nu det positive Bud: „der-som han nu hungrer“ Prov. 25, 21. kfr. Matth. 5, 39. 44, de Christne ere den Guds Bern, for hvem ingen Persons Anseelse er og som er Kjærlighed; naar han altsaa raader i Hjertet, vil ogsaa de kunne møde Alle med en Kjærlighed, der er virksom i gode Gjæringer og i Alt, som er dem en Fornæ-denhed og Trang. „Glødende Kul“; tages det i ond Me-ning, da betyder det: den vil berede din Fiende den bitreste Smerte, en guddommelig Dom. Dette kan ikke være Aposte-lens Motiv. „Glødende Kul“ siger Luther, er efter min Mening Velgjæringer, hvormed Fienden bliver overvældet, saa at han tilsidst bliver vred paa sig selv og os huld; thi Kul betyde Velgjæringer, hvorfor ogsaa Kullene i Røgelsekarret betyder Guds Velgjærning, som man i Bennen skal omtale, at Bennen kan ryge stærkt og trænge op. Nogle forklare Kul-lene om Guds Lov og Dom, som Ps. 18, 9: Kullene ere an-tændte af ham &c., at Fienden ved Velgjæringer skal endnu dybere forskyldte sig og lade endnu mere komme paa sig af Guds Dom og Lov. Men jeg agter, at saadant ikke af en Christen kan ønskes hans Fiende, endskjønt det ikke giver nogen upassende Mening og rimer sig med Ordet: Lader Vre-den Rum, det er: I gjøre kun det Gode; Kullene og Vreden ville vel finde ham. *Omnis vindictæ finis est, ut hostem poe-niteat sui, ut hostis se tradat in potestatem ultoris. Utrumque describitur hac phrasi insigni; urit enim quam maxime poeni-tudo illa et hostis fit ultoris proprius libenter, habebis illum ad nutum (B).* Den ædleste Hævn er slet ingen Hævn (altsaa

heller ikke ved den onde Tanke) at tage, men blot at gjøre ham vel. Dog maa bemærkes, at Anger ikke kan betegnes som en nødvendig Virkning af Kjærlighed til Fienden og af dennes Ytring. Den nærmeste Følge af en Velgjerning mod en Uven er en brændende Beskjæmmelse, der maa ansees som en religiøs, sædelig Krise; han vil sænke sit Hoved, som bar det brændende Kul (Saul og David 1 Sam. 24, 17 ff.). Regelen for og Hensigten med denne Krise er Anger og Omvendelse; men de Tilfælde ere ikke sjeldne, at saadanne Modstandere, som Judas, forstokkes ved Velgjerninger; men Hensigten med at øve Kjærlighed er for den Christne den samme som Christi Hensigt: at overvinde det Onde med det Gode. — „Lad dig ikke overvinde o. s. v“. Det Onde og det Gode kæmpe indbyrdes indeni og om den Christne. Vi overvindes af det Onde, naar Andres Fornærmelser rive os med til Vredens Lidenskab eller til Hævn og Had, da bliver Kjærlighedens gode Aand overvundet af den onde Aand; — vi sejre, naar Andres Had ikke dæder Kjærligheden i os. Den Christnes Vilje maa være uovervindelig. Det Onde skal per reactionem lokke ham til det Gode. I Apostelens Formaninger gaar der en Hejtidens Tone, ligesom i 1 Kor. 13; det er den for Forsamlingen talende Apostel, der her staar for os; saaledes skal ogsaa vort hele Liv blive en Kultus, en Akt, der er afsondret fra alt Lavt og netop holder Livet paa Højderne. I Slutningssætningen „overvind det Onde med det Gode“ samler sig ligesom alle de hidtil givne enkelte Regler, de løbe alle sammen i denne den sidste og højeste.

Homiletisk Anvendelse. I ere Verdens Lys. 1. Have intet Lys i sig selv, men søge det eneste i Gud, som er Lyset (v. 16). 2. I Christi Kjærlighed møde I Verdens Ondskab: haver Omsorg for det Gode, jager efter Fred, overlader det til Herren at vredes og at straffe (v. 17—19). 3. Arbejde paa ved Kjærligheden at vække den Vantro til Anger, Omvendelse og til at overvinde det Onde (v. 20. 21). Den Treende i den vantro Verden. 1. Ved Ydmyghed,

Selvfornægtelse og Fredsommelighed undgaar han: alt Anstød.

2. Naar han ikke faar være i Fred, overgiver han Sagen saavel som Sagvolderen til Herren og er fast overbevist om, at Han vil føre Sagen ud til en god og salig Ende. 3. I sit fremtidige Forhold søger han at virke ved Kjærlighed til Synderens Omvendelse. Den Christne under Verdens trykkende Forhold. 1. Han bruger dem til at bekjempe sin Egenkjærlighed: holder sig ikke selv for klog, hører paa Andre, giver efter og er skaansom i Forsvaret for sin Ret eller Ære. 2. Han benytter dem til desto større Strengthed mod sig selv, til Øvelse og Fredfærdighed, til at bevise Kjærlighed til Fienderne. 3. Til Bestyrkelse i Standhaftighed og i det at arbejde i Herrens Tjeneste. Den Christne under de ydre Forholds Tryk. 1. Han behersker og overvin-der sig selv og sin Natur. 2. Han søger ikke at give retfærdig Grund til Daddel under sine Pligters Opfyldelse. 3. Han viser uforanderlig Velvilje mod sine Fiender. De Christnes Fredsommelighed. 1. Han er istand til at holde Fred ved sit ydmyge, Ingen fornærmende, retfærdige, fred-sommelige Liv. 2. Ved udbrydende Fiendskaber er han stærk nok til ikke at hævne sig selv, men at overlade det til Gud. 3. Ved fortsatte Fiendtligheder vil han fremdeles be-vare Kjærligheden, altid beredt til at gjenoprette Freden. Den christelige Fredsommeligheds Værd. 1. Kilden: den kommer ikke af Passivitet, Møgelighed, Stivhed, Dovenskab, men af Kjærlighed og Ærbøddighed for Gud. 2. Grændser. Den er loylik, ærbar, uden at kaste sig bort. 3. Styrke. Den er stærk nok til de højeste Offere; den behol-der ogsaa Kjærlighed til Fienderne og er uovervindelig. Vejledning til den Kunst at holde Fred med Alle. 1. Tilstop Ufredens Kilde i dit eget Hjerter. 2. Ved samvit-tighedsfuld, redelig Opførsel mod Enhver rydde du bort al ydre Anledning til Ufred. 3. Fæst dit Hjerter under de ydre Anføgtelser til den øverste Gjengjælder. 4. Søg ved Vel-gjærninger at overvinde Fiendens Had og at afvende den tru-ende Straf fra hans Hoved. Hvad fordres der til at være en dønned Christen. 1. Beskedenhed og Ydmyg-hed. 2. Almindelig Menneskekjærlighed. 3. Hjerterets Sand-hed og Renhed. Giver Vreden Rum. 1. Menneskelig Vrede er en Frugt af Menneskets Egenkjærlighed, den maa derfor betvinges og udryddes ved, at Herrens Aand sejrer i vore Hjerter og fører vore Tanker og Ønsker til Freden. 2. Den guddommelige Vrede kunne vi ikke standse, den er ret-færdig og hellig og maa derfor have sin Gang, saalænge Na-den forskydes og ringeægtes. 3. Men det er vort Kald, ved at vise sand Kjærlighed, at overvinde Næstens onde Sind og

saaledes fange ham for Naaden. Haver Omsorg for det Gode. 1. Det Gode har den Troende modtaget af Naade og skatter det derfor efter sit Værd. 2. Derfor vil han i al sin Færden og Stræben sætte det som et Maal for sit Liv saavel i Arbejdet paa sig selv og i Omgangen med Andre, som i det Hele i al sin Tænken, Talen og Handlen. Vi ere kaldede til at gjøre vel. 1. Menneskets sande Vel er at frelses fra Synden: dertil virker den Troende ved Ord og ved Liv; Livet maa udflyde af Ordet, al Modsigelse derimellem nedbrydes. 2. Menneskets timelige Vel er begrundet i, at det aandeligen staar vel til med ham; men ofte maa dette søges ved eller igjennem at virke for det timelige Vel; hvorledes virke vi derfor paa den rette Maade? naar Gjærningen udspringer af det troende Hjerte, sker i Jesu Navn og sigter til Guds Navns Ære. De glødende Kul. 1. Ere Beskjæmmelse, Ydmygelse og Følelse af Sandhedens Magt; den Troende virker til at fremkalde dette hos den Vantro ved Ydmyghed, Sandhed, Kjærlighed og Fredsommelighed. 2. De kunne blive til Frelse, men kunne ogsaa blive til yderligere Dom og Forhærdelse; søg derfor at overvinde det Onde ved det Gode.

(Fortællingen)

Epiphanius meddelte os i det Afsnit af sit "Panar. adv. hæres." (Gyld. T. I p. 833—44 og Pol. T. III p. I p. 260—82 ed. Dind.) et Brev af Marcellus af Ankyra til Biskop Julius af Rom (338—52).

I dette Brev, som efter al Rimelighed er skrevet i 340 eller 341, søger Marcellus at godtgjøre for Julius sin Rettroendhed i Beskyldninger for aabenhjært Kjetteri, som arianske Pionerer havde rejst mod ham i et Brev eller i Brevene til den nævnte romerske Biskop.

I denne Hensigt fremstiller han, efterat han har minnet Julius om de kjætterske, arianske Aandskræfter, som hans Aanklager selv udflydede, sin Tro, om hvilken han paa et Sted siger, at han havde lært den af Kirken og af de gud-

HISTORISK-KRITISKE STUDIER

OVER

DEN KIRKELIGE DAABSBEKJENDELSE.

AF

C. P. CASPARI.

II.

De formentlige østerlandske Daabsbekjendelser.

2.

Marcellus af Ancyra's Troesbekjendelse i Epiphanius's „Panar. adv. hæress.“, hæres. 72.

(Fortsættelse).

Epiphanius meddeler os i det Afsnit af sit „Panar. adv. hæress.“, der er rettet imod Marcellianerne, hæres. 72 eller 52 (Opp. T. I p. 833—44 ed. Pet., T. III P. 1 p. 269—82 ed. Dind.), et Brev af Marcellus af Ancyra til Biskop Julius af Rom (336—52).

I dette Brev, som efter al Rimelighed er skrevet i 340 eller 341, søger Marcellus at godtgjøre for Julius sin Rettroenhed ligeoverfor de Beskyldninger for sabelliansk Kjæteri, som arianske Fiender havde rejst imod ham i et Brev eller i Breve til den nævnte romerske Biskop.

I denne Hensigt fremsætter han, efterat han har mindet Julius om de kjætterske, arianske Anskuelse, som hans Anklagere selv hyldede, sin Tro, om hvilken han paa et Sted siger, at han havde lært den af Kirken og af de gud-

dommelige Skrifter (*ἦν — πιστιν — ἐμαδον*¹⁾) *ἐν τε τῶν
 Σειῶν γραφῶν ἐδιδάχθην*), og paa et andet Sted ytrer, at
 han baade havde modtaget den af de guddommelige Skrifter og
 lært den af sine Forfædre efter Gud (*ταυτην και παρα τῶν
 Σειῶν γραφῶν εἰληφῶς την πιστιν και παρα τῶν κατα
 τον Θεον προγονων διδάχθεις*).

Vi have saaledes i Marcellus's Brev, hvad man kan kalde
 en „*expositio fidei Marcellianæ*“.

Denne „*expositio fidei Marcellianæ*“ bestaar af tre Dele.

I den første Del bekjender den ancyranske Biskop sin
 Tro angaaende Guds enbaarne Søn Ordet (*μονογενης
 υἱος λογος*). Jeg tror (*Πιστευω*), erklærer han her, føl-
 gende de guddommelige Skrifter (*ἐπομενος ταις Σειαις γρα-
 φαις*), at der er een Gud og dennes enbaarne Søn Ordet. Denne
 Søn Ordet eksisterer bestandig med Faderen, har ikke havt
 nogen Begyndelse for sin Existens, er i Sandhed af Gud, er
 ikke bleven skabt eller gjort, men er bestandig til, regjerer
 bestandig med Gud Fader og har et Kongedømme uden Ende.
 Han er Søn, Kraft, Visdom, Guds eget og sande Ord, Her-
 ren Jesus Christus, den fra Gud uadskilte Guds Kraft, ved
 hvem alt Skabt er blevet til, som Evangeliet vidner i Joh. 1,
 1. 3. Han er det Ord, om hvilket Evangelisten Lukas vid-
 ner i Luk. 1, 2, David taler i Ps. 45, 1, og Herren Jesus
 Christus selv lærer i Joh. 8, 42. Han har, i de sidste Tider
 kommen ned for Menneskeslægstens Frelses Skyld og født af
 Jomfru Maria, paataget sig Mennesket.

Paa denne med flere bibelske Citater udstyrede, noget
 vidtløftige og ordrige og ikke synderlig concise, skarpe eller klare
 Bekjendelse af sin Tro angaaende Guds Søn Ordet lader Mar-

¹⁾ Nemlig af Kirken, isærdeleshed ved Daaben. *Ἐμαδον* minder
 om *μαθημα*, den bekjendte Betegnelse af Daabsbekjendelsen i den
 græsk-østerlandske Kirke.

cellus i den anden Del af sin „*expositio fidei*“ følge en meget simpel, kort og ordknap Bekjendelse, der strækker sig over alle tre Troesartikler og aabenbart skal omfatte alle den christne Troes Hovedpunkter ligesaa den almægtige Gud (Fader) indtil det evige Liv, saa den kan betegnes som en formelig og regelret Troesbekjendelse og som Marcellus's Bekjendelse af sin christelige Tro overhovedet.

Denne Marcellus's Troesbekjendelse i engere og egentlig Forstand lyder, som følger:

*Πιστεύω εἰς Θεὸν παντοκράτορα
καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κυρίον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθενοῦ, τὸν ἐν Ποντίῳ Πιλάτου διατεταμένον καὶ ταφέντα καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ τῶν νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς καὶ καθεήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς, ὃς ἐν ἔρχεται κρινεῖν ζῶντας καὶ νεκρούς.
καὶ εἰς ἅγιον Πνεῦμα, ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἀφεσὶν ἁμαρτιῶν, σαρκοῦ ἀναστάσιν, ζωὴν αἰώνιον.*

Marcellus knytter foreøvrigt denne Troesbekjendelse til de Anskuelser om Guds Sen Ordet, som han har fremsat i den første Del af sin „*expositio fidei*“, ved Conjunctionen οὖν altsaa, derfor, (*Πιστεύω οὖν εἰς Θεὸν παντοκράτορα κ. τ. λ.* Jeg tror altsaa, derfor paa den almægtige Gud“ o. s. v.). Herved vil han uden Tvivl sige, at han ved at hylde disse Anskuelser deler den i hin Troesbekjendelse udtalte Tro. Han gjør dette, fordi de efter hans Mening ere udtrykte i den, i dens Begyndelsesord *Πιστεύω εἰς Θεὸν — τὸν κυρίον ἡμῶν* eller ogsaa *Πιστεύω εἰς Θεὸν — τῆς παρθενοῦ*.

I den tredje Del af sin „*expositio fidei*“ vender Marcellus derefter tilbage til den førstes Thema, idet han udtaler, at han havde lært af de guddommelige Skrifter, at Fa-

derens og Sønnens Guddom er udelelig, idet den, der adskil-
ler Sønnen, d. v. s. den almægtige Guds Ord, fra Faderen,
enten maa antage to Guder, hvad der almindelig holdes for
fremmed for den guddommelige Lære (*Θεία διδασκαλία*), eller
negte, at Ordet er Gud, hvad der ligeledes synes at være
fremmed for den rette Tro (*ὀρθή πίστις*), da Evangelisten
siger: „Og Ordet var Gud (Joh. 1, 1). Han, Marcellus, havde
af selve Herrens Udsagn i Joh. 14, 10, 10, 30 og 14, 19
nejagtigt lært (*ἀκριβώς μεμαθητά*), at Guds Kraft, Søn-
nen, ikke kan deles og adskilles, især da han havde hørt, at

Denne tredje og sidste Del af Marcellus's „*expositio fidei*“ ligner den første baade med Hensyn til Indhold og Form og danner et Slags Anhang til den, medens derimod den midterste saavel i formel som i materiel Henseende stærkt afstikker og skarpt adskiller sig fra dem begge, i den første Henseende næsten endnu mere end i den sidste¹⁾.

Hvorledes skal man nu dømme om den Troesbekjendelse, der udgjør den anden Del af Marcellus's „expositio fidei“? — Har Marcellus selv opsat den, og er den saaledes en Bekjendelse af en enkelt Mand, Marcellus's Privatbekjendelse? Eller tilhører den en oldkirkelig Menighed, og er den saaledes en Form af den almindelige Kirkes Daabsbekjendelse, af „det apostoliske Symbol“? — Og ifald det Sidste skulde være Tilfældet, hvilken Menighed har den da tilhørt? Har den tilhørt den Menighed, hvori Marcellus var døbt, eller den, hvori han var Biskop, den ancyranske, eller ogsaa, hvis han var døbt i Ancyra, den, hvori han baade var døbt og fungerede som Biskop? Eller har den tilhørt den Menighed, til hvis Biskop hans Skrivelse er rettet, den romerske? Eller, med andre Ord, er

²⁾ Til hele sin „expositio fidei“ tilføjer Marcellus derefter de Ord: „Denne Tro, som jeg har modtaget af de guddommelige Skrifter og lært af mine Forfædre efter Gud, forkynnder jeg i Guds Kirke og har jeg nu skriftlig fremsat for dig“ (eg. „skrevet til dig“).

den en østerlandsk Daabsbekjendelse eller den romerske i den Form, som denne Daabsbekjendelse havde paa hans Tid? — Og ifald den skulde have tilhørt den romerske Menighed, har Marcellus da oversat dennes latinske Daabsbekjendelse paa Græsk, eller har man i Rom maaske havt to Texter af Daabsbekjendelsen, en latinsk og en græsk, af hvilke hin blev brugt i den latinske og denne i den græske Del af Menigheden, og har den østerlandske, græskdannede og græsktalende Biskop kun gjort den sidstnævnte Text til sin personlige Troesbekjendelse? Eller forholder det sig maaske saa, at han har skrevet sit Brev til Julius paa Latin, og at kun Epiphanius har meddelt os det i græsk Oversættelse, enten han nu selv oversatte det eller en Anden før ham havde gjort dette? — Og hvis den mellemste af disse tre Antagelser skulde medføre Sandhed, i hvilket Forhold har da den græske Text af den romerske Daabsbekjendelse, som Marcellus har tilegnet sig, staaet til den latinske? Har den været en Oversættelse af den, eller har den maaske været dens Original? — Endelig maa der endnu ogsaa spørges, om Marcellus, ifald han skulde have oversat den romerske Daabsbekjendelse fra Latin, har gjort dette med fuldkommen Troskab, eller om han maaske, medens han oversatte, uvilkaarlig har indblandet Noget af sin egen eller sin Kirkes Daabsbekjendelse i Oversættelsen³⁾, og fremdeles, om den i Haandskrifterne af Epiphanius's Panarion foreliggende Text af Marcellus's Troesbekjendelse, hvis denne skulde være den romerske Daabsbekjendelse, er aldeles fejlfri, eller om den lider af en eller anden fra Afskriverhaand hidrørende Fejl.

Disse Spørgsmaal have, forsaavidt som de ere blevne opkastede og besvarede, fundet et noget forskjelligt Svar.

Det første Sted, hvor vi finde en Udtalelse om, hvilken

³⁾ Skulde Marcellus have skrevet paa Latin og hans Brev være blevet oversat paa Græsk, saa maa det samme Spørgsmaal gjøres angaaende Oversætteren.

Kirke Marcellus's Troesbekjendelse har tilhørt, er mærkelig nok et af Haandskrifterne af Epiphanius's Panarion, nemlig det i Begyndelsen af det sextende Aarhundrede skrevne, af to Bind bestaaende Parisiske, Codd. Paris. No. 833 (Pan. Lib. I et II) og No. 835 (Pan. Lib. III, Ancoratus, Anacephalæosis, *Περὶ μετρῶν καὶ σταθμῶν*, Excerpta ex Joanne Chrysostomo), som Dionysius Petavius har benyttet ved sin Udgave af Epiphanius's Verker⁴⁾. I dette Haandskrifts andet Bind eller Cod. Paris. Nr. 835 fol. 14 findes nemlig ved Siden af de Linjer, som indeholde Marcellus's Troesbekjendelse, denne Marginalnote: *Σῆ (d. e. Σημα eller Σημειον) κατὰ ῥημα το παρα λατινοῖς νυν ἐν χρησεί μικρον λεγομενον συμβολον*, „Tegn: bogstaveligt det hos Latinerne nu brugelige, det lille (Symbol) kaldte Symbol“. Denne af Petavius hverken ved Randen af Texten eller i hans Anmærkninger nævnte Marginalnote, der skriver sig fra den samme Haand, som selve Cod., hidrører, lig denne, som Ordene *το παρα λατινοῖς νυν ἐν χρησεί* vise, fra en Græker. Det paa denne Grækers Tid „hos Latinerne brugelige, det lille (Symbol) kaldte Symbol“ er uden al Tvivl vort nuværende romersk-occidentalske Daabssymbol eller „*Symbolum apostolicum*“, og med det store Symbol, til Forskjel fra hvilket det apostoliske Symbol førte Navnet „*det lille*“, er Nicænum eller Nicæno-Constantinopolitanum ment. Thi disse to Symboler bleve i Middelalderen kaldte det lille eller mindre og det store eller større⁵⁾. Naar Afskriveren be-

⁴⁾ S. over det parisiske Haandskrift eller Codd. Paris. 833 og 835 Dindorf i sin Udgave af Epiphanius's Verker, T. I Præf. p. V. s.

⁵⁾ S. Ordene: „*Nota, quod triplex est Symbolum. Primum est Symbolum Apostolorum, quod vocatur Symbolum minus — Secundum Symbolum est: „Quicumque vult salvus esse“ etc. ab Athanasio — compositum. — Tertium est Nicænum, quod Damasus ex constitutione universalis Synodi apud Constantinopolin celebratè instituit; et vocatur Symbolum majus i Guil. Durandi († 1296) „Rationale officiorum divinarum“ Lib. IV c. 25.*

tegner det apostoliske Symbol som det paa hans Tid hos Latinerne brugelige, saa mener han dermed vist ikke, at det dengang alene, udelukkende var i Brug hos dem, men kun, at de ogsaa brugte det, eller maaske, at det var deres fornemste Symbol, deres Hovedsymbol, idet de brugte det ved Daaben, ved den katechetiske Undervisning og ved andre Lejligheder, medens hans Landsmænd, Grækerne, ikke brugte det⁶⁾, men udelukkende (baade ved Daaben og ved Messen) betjente sig af det større eller længere Nicænum, der saaledes var deres eneste eller det græsk-kirkelige Symbol. Thi at han skulde have været uvidende om, at Latinerne ogsaa havde og brugte Nicænum, i Særdeleshed ved Messen, er utroligt, da jo Grækerne paa hans Tid i Aarhundreder havde tvistet og endnu tvistede med Latinerne om Tilsætningen „filioque“ i Nicænum. — Imod at Afskriveren ved sit *το παρα λατινους νυν εν χρησει μικρον λεγομενον συμβολον* har tænkt paa det apostoliske Symbol, maa ikke indvendes, at jo Marcellus's Troesbekjendelse ikke er dette Symbol, men et med Hensyn til Omfang og Indhold fra samme ikke lidet forskjelligt. Afskriveren — eller ifald Marginalnoten ikke skulde have ham til Forfatter, men den, fra hvem den Codex hidrører, som han har copieret, denne ældre Afskriver⁷⁾ — har aabenbart identificeret Marcellus's Troesbekjendelse med Apostolicum, fordi han af alle vesterlandske Former af den kirkelige Daabsbekjendelse alene kjendte den, der bærer dette Navn, som jo da ogsaa Apostolicum paa hans Tid var saa godt som den eneste af

⁶⁾ De „havde og kjendte“ det ikke engang. *Ἡμεῖς οὐτε ἔχομεν οὐτε εἶδομεν συμβολον τῶν Ἀποστόλων*, sagde Marcus Egenicus af Ephesus, Grækernes Talsmand paa Conciliet i Florenz i 1439, til Cardinal Julianus Cæsarini, da denne havde talt om det apostoliske Symbol. S. Theol. Tidsskr. B. IV S. 610 f. Gamle Række.

⁷⁾ Ifald den skulde hidrøre fra en eller anden endnu ældre Afskriver, med hvis Afskrift den gik over til de senere Haandskrifter, denne ældre Afskriver.

hine Former, der endnu var i Brug⁸⁾), og som han derfor kunde kjende, og fordi han fremdeles syntes, at begge Troesbekjendelser, Marcellus's og den apostoliske, til hvilken sidste han desforuden som Græker vel ikke havde nøjagtigt Kjendskab, sammenlignede med Nicænum, dog havde væsentlig een Character og i det Hele taget ogsaa det samme Indhold, eller at de i Grunden dog vare eet og samme Symbol. — Den Antagelse, at Marginalnotens Ophavsmand ved de Ord: *το παρα λατινους νυν εν χρησει μικρον λεγομενον συμβολον* skulde have sigtet til det ældre, kortere romerske Symbol, med hvilket Marcellus's Troesbekjendelse paa et Par Afvigelser nær⁹⁾) virkelig stemmer bogstavelig overens, i Modsætning til det senere, længere, vort nuværende romersk-occidentalske Daabssymbol eller Symbolum apostolicum —, denne Antagelse er aldeles urimelig. I den Tid, fra hvilken Marginalnoten daterer, Begyndelsen af det sextende Aarhundrede eller den sildigere Middelalder¹⁰⁾), brugtes hos Latinerne jo just det senere, længere og ikke det ældre, kortere romerske Symbol, hvis Brug i det Hele taget¹¹⁾ maa have ophørt i det sjette eller syvende Aarhundrede, og det var ikke dette Symbol, der i Modsætning til hint, men, som vi have seet, hint Symbol, der i Modsætning til Nicænum i Middelalderen blev kaldt det lille eller mindre. Og hvorledes skulde overhovedet en Græker fra Udgangen af Middelalderen eller fra dens sidste Aarhundreder have vidst Noget om en kortere romersk Bekjen-

⁸⁾ Foruden Apostolicum brugtes nemlig dengang endnu kun Symbolet i den Mozarabiske Liturgi i en enkelt spansk Kirke.

⁹⁾ S. om disse længere nede.

¹⁰⁾ At Marginalnoten ikke kan være ældre, fremgaar deraf, at dens Forfatter røber et Kjendskab til den vesterlandske Kirke, som ikke var vel muligt før den Tid, da Grækere og Latinere traadte i Unionsforhandlinger med hverandre og ifølge heraf alt flere og flere Grækere kom til Vesterlandet.

¹¹⁾ Vi have nemlig enkelte Spor af, at det ogsaa efter det syvende Aarhundrede hist og her blev brugt i Occidenten.

delse, som dengang endnu kun fandtes i nogle gamle Haandskrifter og derfor neppe engang var nogen Vesterlænding bekendt? — Den Første, der har fæstet sin Opmærksomhed paa Marcellus's Troesbekjendelse og forelagt sig det Spørgsmaal, hvad den dog egentlig var for et Symbol, en Græker, har altsaa faaet det Indtryk af den, at den bar vesterlandsk Præg og tilhørte Vesterlandet. Ved Bestemmelsen af, hvilken vesterlandsk Bekjendelse den var, har han taget fejl og kunde han ikke vel Andet end tage fejl¹²⁾.

Ligesom han, dømmer ogsaa den første nyere vesterlandske Lærde, der, mig bekendt, har været opmærksom paa Marcellus's Troesbekjendelse, Usher, Erkebiskop af Armagh, en af de to Mænd, som henimod Midten af det syttende Aarhundrede have lagt Grundvolden til den Gren af den christelige Symbolik, der har de oldkirkelige Symboler og in specie det apostoliske Symbol til sin Gjenstand¹³⁾; kun at han, ulige kyndigere paa disse Symbolers Omraade, end hans græske Forgjænger, erklærer den ancyranske Biskops Bekjendelse for at være den romerske Menigheds ældre, kortere Troessymbol paa Græsk, dog med et Par Afbigelsér. „Itemque ipsum (Symbolum Romanum brevius et antiquius)“, siger han i sit i 1647 i London udkomne Skrift „De Romanæ ecclesiæ symbolo apostolico vetere — diatriba“ p. 9, „Itemque ipsum Græcum a Marcello Ancyrano professioni fidei suæ ad Julium Romanum antistitem insertum apud Epiphanium in Hæresi LXXII legitur; verbo *Πατερα* tantum in initio, liberariorum, ut videtur, incuria, omisso, et *Vitæ æternæ* articulo in fine superaddito“.

¹²⁾ S. det ovenf. Bemærkede.

¹³⁾ Den anden er Gerh. Joh. Vossius, hvis „Dissertationes tres de tribus Symbolis, Apostolico, Athanasiano et Constantinopolitano“ udkom i 1642 i Amsterdam. Laurentius Valla og Erasmus ere kun at betragte som deres Forløbere.

Ushers Anskuelse deles i Hovedsagen af de Fleste, som have udtalt sig om Marcellus's Troesbekjendelse.

Wall siger i sit Skrift „Om Infant Baptism“ (1706): „Hæc (den „epitome fidei“, som Marcellus ved sin Afrejse fra Rom efterlod her som et Document, der bestandig kunde og skulde forsvare ham imod hans arianske Modstanderes Beskyldninger) „Hæc literis consignata ab Epiphanio exstat, neque a Romano symbolo, quod ex Rufino paullo ante exhibuimus, quidquam differt, nisi his postremo additis: *et vitam æternam*. Et quandoquidem aliam nullam universa antiquitas fidei formulam suppeditat, quæ ad Romanæ illius similitudinem admodum prope accedat, videtur ipso illo Romanorum symbolo pro suo usus esse, non melius se fidem suam Romanæ adprobare ecclesiæ posse, existimans, quam si verbis eam exprimeret ex eiusdem symbolo ordinario repetitis. Rufinum autem, coniecere licet, omisisse, Romani symboli cum Aquileiensi, quod ad hæc verba, comparisonem instituere. Hæc si a vero non aberraverit coniectura, antiquius sexaginta annorum spatium hoc Romani symboli exemplum fuerit; siquidem tot annis ante, quam Rufinus scriberet, hæc gesta sunt“¹⁴).

I Fr. Walchs „Bibliotheca symbolica vetus“ p. 57 s. heder det: „Romanum quidem se symbolum tradere, nunquam dixit Marcellus, at quodsi expendimus, cum eundem exhibere vere symbolum publicum et baptismale, quod omnibus Nicæni additamentis caret, tum eum Romæ vixisse et Romanis doctrinæ suæ integritatem commendare voluisse, tum denique, quamvis is ex oriente venerit, nihilominus symbolum propius accedere ad Romanum, quale Rufinus ad nos transmisit, si ab uno *vite æternæ* dogmate et *patri*s nomine, liberariorum fortasse culpa omisso, discesseris, quam ad quævis orientalia,

¹⁴) Schlossers under Titelen „Historia baptismi infantum“ (Hamburg 1748—53) udgivne latinske Oversættelse af Walls Skrift, T. II. p. 561.

nullam sane videmus subesse caussam viris doctis contradi-
cendi, qui Marcellum Romano symbolo hoc loco usum esse,
arbitrati sunt“. — Walch anser det derhos for tvivlsomt, om
Marcellus's Symbol, saavelsom ogsaa det (for første Gang) af
Usher udgivne græske „Symbolum Romanum brevius et anti-
quius“ og det af den samme Forfatter (ligeledes for første
Gang) udgivne græske „Symbolum Romanum longius et re-
centius“ eller „Symbolum apostolicum“, ere at betragte som
blotte Oversættelser fra Latin. De kunne efter ham gjerne
ogsaa være de to romerske Symbolers græske Texter, idet,
som han mener, Symbolet i Rom fra gammel Tid af ved Daa-
ben blev reciteret baade paa Latin og paa Græsk, og det
først i dette og saa i hint Sprog¹⁵⁾.

Heurtly udtaler sig i sin „Harmonia symbolica“ p. 23
s. ganske som Walch paa det netop anf. St.¹⁶⁾, og tilføjer

¹⁵⁾ „Fore nonnullos, facile prævidemus“, siger W. p. d. anf. St. p. 57, „qui mirentur, cur, quum symbola ecclesiæ Romanæ proferre animus sit, Græcis primum locum tribuamus. Quisque enim jure suo expectare videtur, ut Romani nonnisi Latine in sacris peragendis recitandoque symbolo loquuti sint. Hinc colligent, si qua supersint Græca Romani (?) symbola, eadem nonnisi versionis loco habenda esse. At secus sentio, postquam clarissimis testimoniis cognovi, veteres Romanos aliosque Latinos, qui illos sequuti sunt, quum baptismum catechumenis conferrent, eosdem symbolum primum Græce, deinde Latine pronuntiare jussisse huncque ritum tam constanter servasse, ut recentioribus barbarisque seculis, quibus clerici ne Græce quidem legere potuerunt, in libris liturgicis Græcum textum litteris Latinis vel, uti apud Usarium, Anglo-Saxonicis pingerent. — Quæ quidem mihi persuadent, non satis constare, num Græca Romanæ ecclesiæ symbola ad versiones solas abiicienda sint“.

¹⁶⁾ „The Creed“, siger han, „which he (Marcellus) rehearses lacks the invariable characteristics of the Eastern Creeds; and it is evident, on inspection, that it is the Creed of the Church of Rome: for, with two exceptions, (and one of these, the omission of the word *Πατέρα*, in the first article, is in all probability to be ascribed to the negligence of some transcriber,) it is identical with the Roman Creed, as indicated by Rufinus, about half a century later. Nor is it to be wondered at, that, writing to conciliate the good opinion of the bishop of Rome,

saa: „What the language of Marcellus's Creed was originally, does not appear. Epiphanius, who wrote in Greek, has delivered it to us in that language.

Endelig Nicolas ytrer i sit Skrift „Le Symbole des Apôtres p. 362 s. om Marcellus's Symbol: „Il s'accorde avec le Symbole romain de la fin du quatrième siècle, excepté en ces deux points: 1^o Il n'a pas dans le premier article le mot *Πατέρα*, „Père“, et 2^o il a de plus l'article „la vie éternelle“. Il est toutefois de la plus grande vraisemblance que l'absence du mot *Πατέρα* est due à une négligence du copiste et que l'article *ζωὴν αἰώνιον*, „la vie éternelle“, est une addition et n'est pas de la main de Marcel d'Ancyre. — Ce Symbole ainsi rétabli dans sa forme authentique, on peut regarder comme très-probable que celui de Rome de la fin du quatrième siècle en fut simplement une traduction“.

Sml. endnu ogsaa Hahn, Bibl. der Symbole S. 5 Anm. I, og v. Zezschwitz, System der christlichen Katechetik B. II S. 92. Den Sidste antager, at Tilsætningen „*vita æterna*“ i Marcellus's Bekjendelse skylder den Omstændighed sin Op-rindelse, at Marcellus var en Østerlænding ¹⁷).

he should have expressed his belief according to the formula used by the church of Rome, while at the same time, in substance, the truths which he declared were, as he says, none other than those which he had received from his instructors in the Gospel“.

¹⁷) „Von diesem diplomatisch sichersten Zeugniß (Rufins) rückwärts schreitend, finden wir die altrömische Form mit dem einzigen Zusatz von „*vita æterna*“, der sich hier leicht aus der orientalischen Umgebung erklärt, in dem Bekenntniß wieder, mit dem Marcellus von dem (Galatischen) Ancyra bei dem Römischen Bischof Julius — seine Rechtgläubigkeit zu erweisen sucht“.

Ogsaa Bingham og Höfling og i Grunden selv Denzinger høre herhid. Bingham siger om Marcellus's Symbol, idet han slutter sig til Usher: „qui (Usher) id (det romerske Symbol i dets ældre Skikkelse) quoque a diversis auctoribus vetustioribus cum quadam verborum diversitate ad nos transmissum esse observavit. Nam in quibusdam auctoribus, qui hoc symbolo usi sunt, *vita æterna* post *resurrectionem carnis*

Ganske anderledes end de anførte Lærde demme derimod Mich. Lequien, Stockmeyer, Pet. Meyers og Prof. Fr. Hammerich om Marcellus's Troesbekjendelse.

Lequien erklærer den nemlig for Orientalernes gamle Symbol. „Deerant quoque“ (Ordene „*descendit ad inferna*“), siger han i sin Udgave af Johannes Damascenus's Verker (Paris 1712), T. I p. 252 Anm. 1, „in prisco Orientalium symbolo, quod Cyrillus Hierosolymitanus in Catechisibus explicabat, et Marcellus Ancyranus Julio papæ obtulit in epistola, quam refert Epiphanius —. Vetus — illud Symbolum in Oriente obsolevit, velut etiam symbolum aliud ecclesiæ Antiochenæ —, postquam ab Ephesina et Chalcedonensi Synodis vetitum est, ne alia formula adhiberetur præter Nicænam, quæ integra a Græcis inter ipsas Baptismi ceremonias recitatur“.

addita est. Ut — in symbolo quod Marcellus episcopus *Ancyranus Julio* episcopo Romano exhibuit, cujus meminit Epiphanius („Origenes eccles.“, 1708—22, Tom. IV p. 100 s. lat. Overs. af Grischow). Höfling, der i, hvad han i sit Skrift „Das Sakrament der Taufe“ I, 208 ff. fremsætter om de forskjellige oldkirkelige Symbolformer, i det Hele taget følger Hahn, bemærker p. d. anf. St. S. 208 f.: „Wenn wir von ganz irrelevanten Veränderungen in der Wortstellung und Construction absehen, — so erscheinen als bemerkenswerthe Abweichungen von dem durch Rufin mitgetheilten Text der altrömischen Formel nur folgende: 1) Das ums Jahr 337 dem römischen Bischof Julius vorgelegte und von Epiphanius (hær. LXXII) mitgetheilte Glaubensbekenntniß des Marcellus von Ancyra läßt *πατέρα* vor *παντοκράτορα* aus, fügt nach *εαρκος ἀνάστασιν* die Worte *ζωὴν αἰώνιον* bei, und hat in Übereinstimmung mit einer anderen, aus einer Handschrift des achten Jahrhunderts von Jakob Usher edirten, griechischen Formel für das lateinische *Qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine* die Worte: *τον γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου*. — Denzinger anförer i sit „Enchiridion Symbolorum“ etc. Marcellus's Symbol vistnok ikke blandt Kilderne til det oldromerske Symbols Ordlyd, hvad han gjør med den græske Troesbekjendelse, som Usher og Heurtly have udgivet af det saakaldte „Psalterium regis Æthelstani“, og stiller den midt imellem de vesterlandske og østerlandske Symboler, men han siger dog om den: „Accedit maxime ad Romanam neque ullam proprietatem formarum orientalium habet“, p. d. anf. St. p. 6.

Efter Stockmeyer, „Wann und auf welche Veranlassungen ist das apostolische Symbol entstanden“ o. s. v., Zürich 1846, p. 24, repræsenterer Marcellus's Troesbekjendelse og Epiphanius's kortere Symbol „kleinasiatische Fassungen des Apostolicums“.

Meyers bemærker i sit Skrift: „De Symboli Apostolici titulo, origene“ etc. p. 68 s. imod Walchs ovenf. S. 134 anf. Ord: „At si nullam ecclesiæ Romanæ fidei formulam articulum de *vita aeterna*, e contra omnia orientalia symbola eum continere nec non vocem *patrem* consideramus, non est, cur existimemus, Marcellum Romæ exulem ad se purgandum ab erroribus Sabellianis Romanum symbolum descripsisse, quin etiam, si veraciter egit, orientalem potius fidei formulam eum exhibuisse concludere debeamus“.

Prof. Hammerich udtaler sig i sit Skrift „Om vort apostoliske Symbols Oprindelighed“ S. 43 f. paa følgende Maade om Marcellus's Troesbekjendelse: „Men foruden paa Afhandlinger og Taler beraaber man sig paa Opskrifter, de saa sjeldne virkelige Opskrifter. Først Marcellus af Ancyras i et Brev til Biskoppen af Rom, forat overbevise ham om Brevskriverens rette Tro. Her synes et Par af Formlerne oversatte fra Latin¹⁸⁾, af denne Grund og fordi Marcellus, mistænkt for Vranglære, let kan formodes, paa alle Maader at ville gjøre sig Romerstolen til Ven, har man ment, at have det saakaldte oldromerske Symbol for sig i græsk Oversættelse. Sagen har imidlertid mindre behagelige Vanskeligheder. Marcellus aflægger sin egen Troesbekjendelse, uden med et eneste Ord at nævne, at det er den samme som det romerske Daabssymbols. Han har „det evige Liv“, og

¹⁸⁾ Prof. Hammerich sigter her til, hvad jeg i Theol. Tidsskr. B. IV S. 332 Anm. 80 har anført til Bevis for, at Marcellus's Troesbekjendelse er en Oversættelse fra Latin.

det skulde jo mangle, han mangler derimod „Faderen“ og det burde han have. Skrivefeil, svares der om det Sidste. Kan gjerne være —, og det er en Bemærkning, som maa gøres paa mangfoldige Steder, hvor det just ikke passer for dem, der nu gjøre den. Men at saa er, kan dog ikke kaldes en afgjort Sag. Som Texten nu staaer, er den ito Hovedled forskjellig fra hvad man kalder den oldromerske, og Gjetningen om dettes Formel finder altsaa ingen Støtte her. Marcellus' Arbeide synes desuden at røbe sig som en Frihaandstegning, og hans hele Færd — han dømmes for Kjætter — egner sig ikke til at kalde ham en paalidelig Hjemmelsmand“. Og S. 22 siger Prof. Hammerich: „Marcellus af Ancyra ville vi lade staa ved sit Værd, fordi man virkelig ikke ved, hvorhen man skal regne hans saakaldte Symbol“.

Vi ville nu — uden at lade os skræmme ved disse Prof. Hammerichs Ytringer — søge at besvare de opkastede Spørgsmaal og derved at komme paa det Rene med, hvorledes det egentlig forholder sig med Marcellus's Troesbekjendelse i Epiphanius's Panarion. Sagen er af særdeles megen Betydning for Symbolets Historie; thi vi vilde jo i den nævnte Troesbekjendelse, ifald den skulde befindes at være den romerske Menigheds Daabssymbol paa Græsk med et Par Afvigelser, der ere at forklare paa den ene eller anden Maade, have et af de ældste Vidner for dette vigtigste oldkirkelige Daabssymbols væsentlige Skikkelse i den ældre Tid og det ældste, der fremstiller denne Skikkelse i dens Helhed og Sammenhæng.

*

*

*

I. Ved den Antagelse, at Marcellus's Troesbekjendelse er opsat af ham selv og altsaa hans Privatbekjendelse, behøve vi ikke at opholde os længe.

Man faar allerede deraf, at den omfatter alle Hovedpunkter i den christelige Tro, at den strækker sig ogsaa over en Mængde af Punkter i den, som slet ikke bleve berørte

ved de Anskuelse, som den ancyranske Biskop bekjendte sig til angaaende „Guds Søn Ordet“, og at den i formel Henseende er grundforskjellig fra Bekjendelsen i den første (og tredje) Del af hans „*expositio fidei*“, — man faar, siger jeg, allerede heraf det bestemte Indtryk, at den ikke er en af Marcellus selv dannet, affattet individuel, personlig Bekjendelse, men en af ham forefunden kirkelig Bekjendelse af den almindelige christelige Tro eller, med andre Ord, en af ham forefunden Form af den almindelige kirkelige Troesbekjendelse, af det „apostoliske Symbol“, en kirkelig Bekjendelse, en Form, som han kun har tilegnet sig, kun har gjort til sin og indrykket i sin „*expositio fidei*“ for at vise Julius, at han bekjendte sig til den i samme udtalte Tro.

Og dette Indtryk bliver endnu forstærket ved det *ovv*, hvormed Marcellus forbinder Troesbekjendelsen i den anden Del af sin „*expositio fidei*“ med Bekjendelsen af sin Tro angaaende „Guds Søn Ordet“ i den første. Dette *ovv* antyder nemlig, som allerede ovenf. S. 126 sagt, at han ifølge de Anskuelse om „Guds Søn Ordet“, som han nu har fremsat, deler den almindelige christelige Tro, der er udtrykt i den efterfølgende kirkelige Troesbekjendelse.

Vi kunne heller ikke vel antage, at Marcellus, en i sin Tids Lærestridigheder dybt indviklet og af dogmatisk Reflexion og Speculation aldeles behersket Østerlænding, ifald han havde opsat en fuldstændig Troesbekjendelse, og det umiddelbart efterat han havde udviklet sin Tro angaaende „Guds Søn Ordet“ i sædvanlig dogmatisk Form, vilde have leveret en saa aldeles reflexionsfri, objectiv historisk, simpel, kort og ordknap Bekjendelse, som den i hans Brev til Julius af Rom. Og i Særdeleshed kunne vi neppe tro, at han da i den anden Artikels første Led vilde have været fornøjet med de simple Ord: *καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ τοῦ*

μονογενῆ, τον κυριον ἡμῶν, saa at han ikke engang tilføjede det *λογος*, hvormed han i den forangaaende Udvikling saa ofte havde betegnet Guds Søn, den Herre Jesus Christus. — Vi have af den ancyranske Biskop en ganske kort Bekjendelse af hans Tro paa de tre guddommelige Personer, Fader, Søn og Helligaand, som Eusebius af Cæsarea har opbevaret os i sit Skrift „Contra Marcellum“ Lib. I, c. 4. Denne Bekjendelse, som lyder: *Πιστεύω εἰς Πατέρα Θεον παντοκράτορα, καὶ εἰς Υἱὸν αὐτοῦ τον μονογενῆ Θεον, καὶ εἰς το Πνεῦμα το ἅγιον*¹⁹⁾, er vistnok ligeledes kort og simpel, men Marcellus har dog idetmindste tilføjet et dogmatisk *Θεον* til dens anden Artikels første Halvdel: *καὶ εἰς τον Υἱὸν αὐτοῦ τον μονογενῆ*²⁰⁾ og derved paa en Maade paa-trykt den hele Bekjendelse et dogmatisk Stempel.

Hvad der endelig aldeles afgjørende taler imod, at Marcellus's Troesbekjendelse er forfattet af ham selv, er den Omstændighed, at denne Bekjendelse, som vi længere nede skulle vise, i en Række Punkter tilkjendegiver sig som en Oversættelse fra Latin.

II. Er saaledes Marcellus's Troesbekjendelse ikke opsat af ham selv, men en af ham forefunden kirkelig Bekjendelse af den almindelige christelige Tro, saa synes det at være det Naturligste og derfor at ligge nærmest at antage, at den har tilhørt den Kirke, hvori Marcellus var døbt, eller hvori han var Biskop, eller ogsaa, hvori han baade var døbt og Biskop, og altsaa et østerlandsk Symbol²¹⁾, og i de to sidste Tilfælde det Symbol, som blev brugt

¹⁹⁾ Γεγραφε (ὁ Μαρκελλος) πιστεύειν εἰς Πατέρα κ. τ. λ., Eusebii Pamphili contra Hieroclem et Marcellum libri ed. Th. Gaisford p. 39.

²⁰⁾ Dette *Θεον* svarer til *Θεον παντοκράτορα* i den første Artikel, og Marcellus vilde ved det fremhæve, at Faderens enbaarne Søn ligesaa vel er Gud, som Faderen selv. Denne er *Θεὸς παντοκράτωρ*, hin *Θεός*.

²¹⁾ Et østerlandsk Symbol maatte Marcellus's Troesbekjendelse ogsaa have været i det første af de i Texten angivne Tilfælde, thi at

i det galatiske Ancyra. Og det er utvivlsomt ogsaa dette, som har bevæget Lequien til at erklære den (forunderlig nok tilligemed det fra den saa forskellige jerusalemske

Marcellus skulde have været en i en vesterlandsk Menighed døbt Vesterlænding, er aldeles urimeligt. — Eusebius af Cæsarea betegner Galatien som *την χώραν αὐτοῦ* (Contr. Marc. Lib. I c. 1 p. 1 og 2 ed. Gaisford), og han selv kaldes af de oldkirkelige Skribenter ofte en Galater (s. f. Ex. Chrys. hom. VI in Ep. ad Philipp. n. 1, Opp. T. XI p. 269 ed. Paris. alt.) og i *Ἐκθεσις μακροστίχης* tilligemed sin Discipel Photinus, der efter Socr. hist. eccl. II, 18 og Hieron. de viris illust. c. 107 var en Galater af Fødsel (*γενος της μικρας Γαλατίας*, „de Gallogræcia“), en Galater fra Ancyra (*οἱ ἀπο Μαρκελλου καὶ Φωτεινου των Ἀγκυρογαλατων*). Disse Betegnelser maa vistnok ikke med Nødvendighed forstaaes om, at han var en født Galater og en født Ancyraner, men det er dog det Nærmestliggende og Naturligste at forstaa dem herom. — Marcellus findes fremdeles ligesaa det Moment af, vi møde ham i Historien (paa Synoden i Ancyra i Aaret 314, paa hvilken han efter „libellus synodicus“ endog skal have ført Præsidiet; s. dog Hefele Conciliengesch. I, 189 f.), og næsten bestandig i Orienten. Vi finde ham saaledes i Aaret 325 paa Conciliet i Nicæa, hvor han spillede en betydelig Rolle (s. hans Brev til Julius og dennes Brev til Danius etc. i Athan. Apol. ctr. Arian. n. 23 og 32, Opp. T. I p. 143 og 150 ed. Montf.); i Aaret 335 i Jerusalem (Socr. hist. eccl. I, 36 og Soz. hist. eccl. II, 33; dog er det ikke ganske sikkert, at han dengang var der) og ikke længe derefter i Constantinopel eller paa det Sted i Österlandet, hvor dengang Constantin den Store opholdt sig (Eus. ctr. Marc. Lib. II c. 4 p. 115 ed. Gaisford); kort efter Constantins Død i Aaret 338 i Ancyra (s. Athan. Apol. ctr. Ariann. n. 33 p. 151 ed. Montf. og Hilar., Ex op. hist. Fragm., Frägm. III n. 9, Opp. T. II p. 653 ed. Maurinn.) og i Aaret 372 ikke længe før sin Død ligeledes i Ancyra (s. Begyndelsesordene af den Troesbekjendelse, som den ancyranske Kirke i det anf. Aar sendte til Athanasius, Montf. Coll. nov. Patr. et Scriptt. Græc. T. II p. 1). I Occidenten træffe vi ham kun undtagelsesvis og som Fremmed, idet han imellem 340 og 342 i 15 Maaneder opholdt sig i Rom (s. hans Brev til Julius af Rom). Sardika i „Dacia mediterranea“, hvor Marcellus var i Aaret 343 eller 344 (ikke, som man sædvanlig antager 347; s. Hefele Conciliengesch. I, 513 ff.) paa det dengang der forsamlede Concil, regnes sikrest til Orienten, da Staden laa i Constantius's Rige og oprindelig blev regnet til Thracien, og da det er tvivlsomt, om den allerede i den første Halvdel af det fjerde Aarhundrede hørte til det romerske Patriarchat. — Fremdeles er Marcellus Biskop i en österlandsk Menighed, hvad der saa meget taler for hans österlandske Oprindelse, som vi vel undertiden finde Österlændinger som Biskoper i vesterlandske Menigheder (saaledes var f. Ex.

Daabssymbol hos Cyrillus af Jerusalem) for „Orientalernes gamle Symbol“, Stockmeyer til at anse den for en lilleasiatisk Form af Apostolicum og Meyers til endog at udtale, at Marcellus ikke vilde have handlet sandfærdig, ifald han havde overrakt Julius den romerske og ikke en orientalsk Troesformel.

Imidlertid kan man dog kun fastholde den Anskuelse, at Marcellus's Symbol er et østerlandsk, saa længe, som man ikke videre reflekterer over dets Beskaffenhed. Saasnart man gjør denne til Gjenstand for Betragtningen, ser man sig nødt til at lade hin Anskuelse fare.

1. Man bliver nemlig da for det Første var, at det hverken i sin Helhed eller med Hensyn til et Par enkelte fremragende Puncter bærer det Præg, som det, efter de os levnedes gamle østerlandske Daabssymboler at dømme, skulde bære, ifald det tilhørte en oldøsterlandsk Menighed.

De gamle østerlandske Daabssymboler indeholde nemlig alle uden Undtagelse flere eller færre antihæretiske Til sætninger (antignostiske, antimonarchianske, antiarianske o. s. v.). Ligesaa have enkelte Led i dem som oftest en mere eller mindre fri Form, hvad enten nu denne bestaar deri, at dogmatiske Udtryk ere satte i de simple historiskes Sted²²⁾, eller

paa Marcellus's Tid Østerlændingen Auxentius Biskop i Mailand og Østerlændingen Photinus, Marcellus's Landsmand og Discipel, Biskop i Sirmium), men neppe nogensinde en Vesterlænding som Biskop i en østerlandsk Menighed. — Endvidere var den ancyranske Biskop paa det Dybeste indviklet i Stridigheder, der oprindelig vare østerlandske og fortrinsvis bleve førte i Østerlandet. — Endelig er han græskdaonet, skriver paa Græsk og har en Tankegang og en Theologi, der bære østerlandsk Præg. — At Marcellus's Navn er latinsk, beviser Intet for, at han var født Vesterlænding, da vi finde mangfoldige Østerlændinger med latinske Navne (f. Ex. Auxentius af Mailand, Flavianus af Antiochien, Flavianus af Constantinopel, Paulinus af Antiochien o. s. v.).

²²⁾ Saaledes lyder den anden Artikels andet Led i det jersalemske Symbol hos Cyrillus *σαρκωδεντα και ενανθρωπηδεντα* og i Nicænum *τον δι' ημας τους ανθρωπους και δια την ημετεραν σωτηριαν κατελθοντα και σαρκωδεντα και ενανθρωπηδεντα* istedetfor *γεννηδεντα εκ πνευματος αγιου και Μαρίας της παρθενου*.

ogsaa hine og disse ere forbundne med hverandre²³), eller deri, at det betræffende Led er udtrykt noget periphrastisk²⁴), eller endelig deri, at det har modtaget en eller flere ikke-antihæretiske Tilsætninger²⁵). Fremdeles har i dem undertiden

²³) Saaledes lyder f. Ex. den anden Artikels andet Led i det cypriiske Daabssymbol (Epiphanius's første, kortere Symbol) og i Nicæno-Constantinopolitanum *τον δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθενοῦ καὶ ἐνανθρωπήσαντα*. Det dogmatiske Udtryk *σαρκωθέντα* er her forøvrigt det ældre, det historiske *ἐκ πνεύματος* — *παρθενου* det senere (til *σαρκωθέντα*) tilføjede, idet begge Daabssymboler hvile paa Nicænum, som blot har *σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα*. *Ἐκ πνεύματος* — *παρθενου* blev i den græske Kirke anseet for en mod Apollinaris rettet Tilsætning. En lignende Composition af et dogmatisk og et historisk Udtryk finde vi i det samme Led i Daabssymboloet i Constitt. apost. 7, 41: *τον ἐπ' ἐσχάτων ἡμερῶν κατελθόντα ἐξ οὐρανῶν καὶ σὰρκα ἀναλαβόντα καὶ ἐκ τῆς ἁγίας παρθενου Μαρίας γεννηθέντα*.

²⁴) Saaledes heder det i Daabssymboloet i Constitt. apost. 7, 41 i den første Artikel *τον πατέρα του Χριστοῦ* istedetfor *Πατέρα*, og lyder den tredje Artikels sidste Led i det samme Daabssymbol, i det cypriiske Daabssymbol og i Nic.-Const. *καὶ εἰς ζωὴν, καὶ ζωὴν του μελλοντος αἰῶνος* istedetfor *καὶ εἰς ζωὴν, καὶ ζωὴν αἰώνιον*.

²⁵) Saaledes tilføjes f. Ex. i det jerusalemske Daabssymbol hos Cyrillus, i det cypriiske Daabssymbol og i Nicæno-Constantinopolitanum til *σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου* og i Daabssymboloet i Constitt. apost. 7, 41 til *ἀποθάνοντα* Ordene *ὑπὲρ ἡμῶν* (*σταυρωθέντα ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου; καὶ ἀποθάνοντα ὑπὲρ ἡμῶν*); fremdeles til Leddet om Christi Opstandelse i det sidstnævnte Symbol Ordene *μετὰ το παθεῖν (καὶ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν μετὰ το παθεῖν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ)* og i Antiochenum, i det cypriiske Daabssymbol, i Nicæno-Constantinopolitanum og i Nestorianum (efter 1 Cor. 15, 4) Ordene *κατὰ τὰς γραφὰς (καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφὰς)*; endelig til den anden Artikels sidste Led i Daabssymboloet + Constitt. apost. 7, 41 Ordene *ἐπὶ συντελείᾳ του αἰῶνος* og *μετὰ δοξῆς (καὶ πάλιν ἐρχομενον ἐπὶ συντελείᾳ του αἰῶνος μετὰ δοξῆς κρῖναι κ. τ. λ.)*, i det jerusalemske Daabssymbol hos Cyrillus, i Epiphanius's længere Daabssymbol og i *Ερμ. εἰς το Συμβ.* Ordene *ἐν δοξῇ (καὶ ἐρχομενον ἐν δοξῇ κρῖναι κ. τ. λ.; ἐρχομενον ἐν αὐτῷ τῷ σώματι ἐν δοξῇ κρῖναι κ. τ. λ.)*, i Armeniacum Ordene *ἐν δοξῇ του πατρος* og i det cypriiske Daabssymbol og i Nicæno-Constantinopolitanum Ordene *μετὰ δοξῆς (καὶ πάλιν ἐρχομενον μετὰ*

et enkelt Led faaet en Slags Indledning, en Indledning, som tillige danner Overgangen fra det forangaaende Led²⁶), ligesom der ogsaa i dem af og til indføres enkelte midt i en Artikel staaende Led ved „verbum credendi“ eller ved Verber, som betegne deres Indhold som en Bekjendelsens eller Haabets Gjenstand²⁷). Endvidere finde vi i dem ofte hele Led, som mangle i de vesterlandske Troesbekjendelser²⁸). Omvendt mangle de oftere enkelte Bestanddele af et Led eller endog et helt Led²⁹),

δοξης κρῖναι κ. τ. λ.). Sml. endnu ogsaa Ordet ἐνδοξως i Leddet om Himmelfarten i 'Ερμ. εἰς το Συμβ. og i den anden Artikels næstsidste Led i Epiphanius's længere Symbol.

²⁶) Dette er Tilfældet med den anden Artikels andet Led, som i dem alle paa det jerusalemske nær indledes ved Ord, der paa forskellig Maade tale om, at den Herre Jesus Christus, Guds Søn, kom ned til Jorden, eller om Hans første παρουσία (Antioch.: τον δι ἡμᾶς κατελθοντα, Constitt. apost. 7, 41: τον ἐπ' ἐσχάτων ἡμερῶν κατελθοντα ἐξ οὐρανῶν, Nic. Epiph. II 'Ερμ.: τον δι ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθοντα, Epiph. I Nic. - Const. Nest. Arm.: τον — σωτηρίαν κατελθοντα ἐκ τῶν οὐρανῶν).

²⁷) Dette er Tilfældet med den tredje Artikels andet og følgende Led i Epiphanius's længere Symbol, i 'Ερμ. εἰς το Συμβ. og i Armeniacum (πιστευομεν, καὶ πιστευομεν εἰς μίαν κ. τ. λ.) og med den samme Artikels tredje og fjerde og femte Led i det cypriske Daabssymbol, i Nicæno-Constantinopolitanum (ὁμολογοῦμεν ἐν βαπτισμῷ —, προσδοκῶμεν ἀναστᾶν νεκρῶν καὶ ζωὴν κ. τ. λ.) og i Nestorianum (ὁμολογοῦμεν ἐν βαπτισμῷ — καὶ ἀναστᾶν κ. τ. λ.).

²⁸) Saaledes finde vi i Daabssymbolet i Constitt. apost. 7, 41 imellem Ledet om Christi Menneskevorden og Hans Korsfæstelse et Led, der handler om Hans hellige Liv paa Jorden efter Guds Lov eller Hans Lovopfyldelse, Hans „obedientia activa“ (καὶ πολιτευόμενον ὁδῶς κατὰ τοὺς νόμους τοῦ Θεοῦ καὶ πατρὸς αὐτοῦ), i det samme Daabssymbol, i Epiphanius's længere Daabssymbol, i 'Ερμ. εἰς το Συμβ. og i Armeniacum umiddelbart foran Leddet om det evige Liv et Led om Himmeriges Rige (καὶ εἰς, εἰς βασιλείαν οὐρανῶν καὶ εἰς ζωὴν κ. τ. λ.), og i de tre sidstnævnte Daabssymboler imellem dette Led og Leddet om de Dødes Opstandelse et noget forskelligt udtrykt Led om Dommen (Epiph. II: καὶ εἰς ἀναστᾶν νεκρῶν καὶ κρῖναι δικαίαν ψυχῶν καὶ ὁσμάτων, 'Ερμ.: εἰς ἀναστᾶν νεκρῶν, εἰς κρῖναι αἰώνιον ψυχῶν κ. τ. λ., Arm.: εἰς κρῖναι αἰώνιον ψυχῶν κ. τ. λ.).

²⁹) Saaledes nævnes den Helligaand ikke i den anden Artikels an-

eller bliver dog et Led i dem ikke ligefrem, directe opført³⁰⁾. Undertiden er i dem ogsaa et enkelt Led modificeret paa en ejendommelig Maade³¹⁾. Endelig have i dem en og anden Gang enkelte Led faaet en anden Stilling end den sædvanlige³²⁾. Og ifølge alt dette bære de, det ene i højere, det

det Led i Daabssymbolet i Constitt. apost. 7, 41 og i Antiochenum (*και σαρκα αναλαβοντα και εκ της αγιας παρθενου Μαριας γεννηθεντα; γεννηθεντα εκ Μαριας της παρθενου*); saaledes mangler fremdeles i den anden Artikels tredje Led snart *επι Ποντιου Πιλατου* (det jerusalemske Daabssymbol hos Cyrillus, *Ερμ. εις το Συμβ.* og Armeniacum), snart Begravelsen (Daabssymbolet i Constitt. apost. 7, 41), og antydes i Nicænum og i Epiphanius's læugere Daabsbekjendelse endog hele Ledet blot ved Ordet *παθοντα*; saaledes mangler endelig i Ledet om Opstandelsen snart *εκ νεκρων* (det jerusalemske Daabssymbol hos Cyrillus, Antiochenum, det cypriiske Daabssymbol, Nicænum, Nicæno-Constantinopolitanum, *Ερμ. εις το Συμβ.*, Nestorianum og Armeniacum; det eneste østerlandske Daabssymbol, hvori det findes, er det i Constitt. apost. 7, 41), snart ogsaa *τη τριτη ημερα* (Epiphanius's længere Daabssymbol). Et helt Led, Ledet om Christi Sidden hos Faderens Højre, mangler i Antiochenum og Nicænum (*και ανελθοντα εις τους ουρανους και παλιν ερχομενον, και ερχ. κ. τ. λ.*).

³⁰⁾ Dette er Tilfældet med Ledet om Kirken i Daabssymbolet i Constitt. apost. 7, 41, idet dette Led der indflettes i Ledet om den Helligaand (*υστερον δε αποσταλεν — den Helligaand — και τοις αποστολοις, και μετα τους αποστολους δε πασι τοις πιστευουσιν εν τη αγια καθολικη εκκλησια; εις σαρκος αναστασιν κ. τ. λ.*).

³¹⁾ Dette er Tilfældet med Ledet om Syndernes Forladelse i det jerusalemske Daabssymbol hos Cyrillus, i det cypriiske Daabssymbol, i Nicæno-Constantinopolitanum, i Nestorianum, i Epiphanius's andet, længere Daabssymbol, i *Ερμ. εις το Συμβ.* og i Armeniacum, idet i alle disse Daabssymboler istedetfor selve Syndsforladelsen det Sakrament bliver nævnt som Troesgjenstand, hvorved den formidles, og det for det Meste saaledes, at den selv derhos betegnes som Daabens Maal og Frugt (Hieros. og Arm.: *και εις, εις εν βαπτισμα μετανοιας εις αφεσιν αμαρτιων*, Cypr. Nic.-Const. og Nest.: *Ομολογουμεν εν βαπτισμα εις αφεσιν αμαρτιων*, *Ερμ.: εις εν βαπτισμα μετανοιας και αφεσεως αμαρτιων*), i Epiphanius's andet Daabssymbol saaledes, at den (Syndsforladelsen) ikke engang nævnes (*και εις εν βαπτισμα μετανοιας*). *Εις αφεσιν αμαρτιων* lyder den tredje Artikels tredje Led kun i Daabssymbolet i Constitt. apost. 7, 41 og i Antiochenum (s. „Quellen“ B. I S. 83 ff.).

³²⁾ Saaledes staar i det jerusalemske Daabssymbol hos Cyrillus le-

andet i ringere Grad, en subjectiv, reflexionsmæssig, dogmatisk Character, have de et mere eller mindre broget Udseende, og ere de mere eller mindre vidtløftige, brede og ordrige.

Ganske anderledes forholder det sig derimod med Marcellus's Symbol. I dette finde vi ikke en eneste af alle de anførte Ejendommeligheder³³), og det har derfor en strengt

det om Syndernes Forladelse eller, som dette Led her lyder, den ene Omvendelses Daab til Syndernes Forladelse (s. den forr. Anm.), foran Ledet om Kirken (*και εις εν βαπτισμα μετανοιας εις αφεσιν αμαρτιων, και εις μιαν αγιαν καθολικην εκκλησιαν*), uden Tvivl fordi man antog, at Daaben som det kirkestiftende Sakrament maatte nævnes for dets Produkt, selve Kirken; og ligesaa staar i Daabssymbolet i Constitt. apost. 7, 41 Ledet om de Dødes Opstandelse foran Ledet om Syndernes Forladelse (*εις σαρκος αναστασιν και εις αφεσιν αμαρτιων*), en Forandring, som vel har sin Grund deri, at man i den gamle Kirke lagde en overvæltet stor Vegt paa de Dødes Opstandelse.

33) Rufin siger i sin Udlæggelse af Symbolet: „Orientis ecclesie fere omnes ita tradunt: „*Credo in unum Deum Patrem omnipotentem*““. Et rursum in sequenti, ubi nos dicimus: „*Et in Jesum Christum, unicum filium ejus, Dominum nostrum*““, ita illi tradunt: „*Et in unum Dominum nostrum, Jesum Christum, unicum Filium ejus*““, et Udsagn, hvis Rigtighed i alt Væsentligt stadfæstede ved de os levnedes østerlandske Daabsbekjendelser, idet disse allesammen have *ενα* paa det første Sted, og kun Daabssymbolet i Constitt. apost. 7, 41 og Antiochenum mangle det paa det andet. Og ligesom *ενα* i den første Artikel og i den anden Artikels første Led er den almindeligste østerlandske Tilsætning til Symbolet, saaledes er det ogsaa den ældste; thi det findes paa begge Steder i det Brudstykke af det ældre jerusalemske Daabssymbol, som „Liturgia S. Jacobi“ har opbevaret os (s. Theol. Tidsskr. B. IX S. 299 ff.), og i Relationerne af Troesregelen i Iren. „adv. hæress.“ 1, 10, 1 (— *την εις ενα θεον πατερα παντοκρατορα — πιστιν και εις ενα Χριστον Ἰησουν, τον υιον του θεου*) og Constitt. apost. 6, 11 (*ενα μονον θεον καταγγελλομεν — ενα θεον, ενος υιου πατερα*) og i den første Artikel i Relationerne af Troesregelen i Iren. 3, 4, 2 („In unum Deum credentes“) og hos Origenes „De principiis“ Lib. I præf. § 4 („Primo, quod unus Deus est“), ligesom det jo da ogsaa er rettet imod det ældste iblandt de Kjætterier, imod hvilke man i Østerlandet har tilføjet Tilsætninger til Symbolet, det gnostiske. Men endog denne saaledes baade almindeligste og ældste østerlandske Tilsætning mangler i Marcellus's Symbol. (Baade i den første Artikel og i den anden Artikels første Led mangler

objectiv-historisk Character og er, som allerede sagt, meget simpelt, kort og ordknapt.

Der kunde Nogen ville paastaa, at der dog gaves enkelte gamle østerlandske Daabssymboler med Marcellus's Troesbekjendelses Præg, og til Bevis for denne Paastand pege paa Rufins „Symbolum orientale“ og paa det af Facundus af Hermiane i hans „Epistola fidei catholicæ“ anførte Symbol. Men jeg har allerede i Theol. Tidsskr. B. IX S. 250 ff. og S. 261 ff. godtgjort, at Rufins „Symbolum orientale“ slet ikke har været til, men kun er en Fiction af de nyere Symbolikere, og at Facundus's Symbol intet Andet er end Nicæno-Constantinopolitanum i meget stærkt forkortet og i enkelte Punkter uvilkaarlig efter Facundus's Hjemms Symbol, det carthaginiensisk-afrikanske, og den almindelige vesterlandske Symbolform overhovedet forandret Skikkelse eller i en meget forkortet og i nogle Punkter uvilkaarlig afrikaniseret og overhovedet occidentaliseret Form. Desforuden indeholde begge Symboler, hvis man her kan tale om Symboler, i den første Artikel og i den anden Artikels første Led det østerlandske „unum“, som vi savne hos Marcellus³⁴).

ἐν αὐτῇ i den korte Troesformel i Cyrillus af Jerusalems Katech. XIX n. 9: Πιστεύω εἰς τὸν Πατέρα καὶ εἰς τὸν Υἱὸν καὶ εἰς τὸ ἅγιον Πνεῦμα, καὶ εἰς ἓν βαπτισμὰ μετανοίας og i Marcellus's ovenf. S. 140 anf. ganske korte trinitariske Bekjendelse. Men hverken hin eller denne er jo at anse for en Form af Troesbekjendelsen).

³⁴) At man af de i Theol. Tidsskr. B. IX S. 284—86 citerede Ytringer af Leo den Store ikke maa drage den Slutning, at den romerske Kirkes Daabssymbol (endnu) paa Leos Tid blev brugt over hele den christelige Verden og altsaa ogsaa i Orienten, at det (endnu) dengang var det almindelige østerlandske Daabssymbol, har jeg p. d. anf. St. S. 290—92 godtgjort. P. s. St. S. 295—99 har jeg ogsaa vist, hvorledes Leos Ytringer ere at forklare, nemlig dels deraf, at den romerske Biskop antog, at det romerske Symbol som det romerske og som det apostoliske i dets oprindelige, simple, aldeles uforandrede Skikkelse var det „de jure“ universale, dels deraf, at han ikke kunde dølge for sig, „at de forskjellige Symboler, som paa hans Tid bleve brugte i Kirken, med Hensyn til Troesindholdet ikke differerede fra hverandre, men kun

b. I alle os levnedes østerlandske Daabssymboler uden Undtagelse betegnes i den første Artikel Gud Fader som alle Tings Skaber, i det ene i disse, i det andet i hine Udtryk ³⁵). Og det samme gjælder ogsaa om den største Del af de østerlandske Synodal- og Privatsymboler og Relationer af Troesregelen, som indeholde den første Artikel ³⁶). Og der, hvor i østerlandske Bekjendelser og Relationer af Troesregelen, som omfatte den nævnte Artikel, eller hvori der dog tales om Faderen, denne ikke er betegnet som Skaber ³⁷), har dette sin

vare eet Symbol, eller, Sagen betragtet fra romersk Standpunkt, at de Symboler, som man dengang udenfor Rom anvendte ved Daaben, dog kun med Hensyn til Ordlyden, „quoad verba“ afvege fra det romerske, med Hensyn til Indholdet „quoad res“, derimod vare identiske med dette, som derfor realiter kunde siges at være det almindelige Symbol“.

³⁵) *Κτίστην καὶ δημιουργὸν τῶν πάντων, ἐξ οὗ τὰ πάντα* Daabssymbolet i Constitt. apost. 7, 41; *ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς* det ældre jerusalemske Daabssymbol i „Liturgia S. Jacobi“; *ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ (eller τε καὶ) γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀορατῶν* det yngre jerusalemske Daabssymbol i Cyrillos af Jerusalems Katecheser, det cypriiske Daabssymbol hos Epiphanius, Nicæno-Constantinopolitanum og Armeniacum; *παντῶν ὁρατῶν τε καὶ ἀορατῶν ποιητὴν* Nicænum, Epiphanius's længere Daabssymbol, *Ἐρμ. εἰς τὸ Συμβ.* og Nestorianum; „creatorem omnium visibilium et invisibilium creaturarum“ Antiochenum.

³⁶) S. Antiochenum 1, 3 og 4., *Ἐκθεσίς μικροστ.*, Philippopolitanum, Sirmianum 1 og 3, Nicænum, Seleucense, Constantinopolitanum fra 360; Lucianus Martyrs Troesbekjendelse eller Antiochenum 2, Eusebius af Cæsareas Symbol, Athanasius's Troesbekjendelse i hans *Ἐκθεσίς πίστεως*, Basilien den Stores Troesbekjendelse, Adamantius's, Charisius's og Eunomius's Troesbekjendelse; Irenæus's Relationer af Troesregelen i „adv. hæres.“ 1, 10, 1 (*τὸν πεποιηκότα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰς θάλασσας καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς*) og 3, 4, 2 („fabricatorem coeli et terræ et omnium, quæ in eis sunt“), Origenes's Relation af samme i „De principiis“ Lib. I præf. n. 4 ff. („qui omnia creavit et composuit, quique, cum nihil esset, esse fecit universa. — Qui [Jesus Christus] cum in omnium conditione Patri administrasset“) og Relationen af den i Constitt. apost. 6, 11 (*τῶν ἄλλων ταγμάτων ποιητὴν, ἐνα δημιουργὸν, διαφοροῦ κτίσεως διὰ Χριστοῦ ποιητὴν*).

³⁷) Dette er Tilfældet i Relationen af Troesregelen i Constitt. apost. 6, 14, i de mod Noëtus i Smyrna forsamlede Presbyteres Troesbekjen-

Grund kun deri, at den eller de Bekjendendes Opmærksomhed udelukkende eller dog i mere eller mindre høj Grad er rettet paa de tre guddommelige Personers og i Særdeleshed Faderens og Sønnens indbyrdes Forhold. Vi kunne saaledes sige, at Betegnelsen af Gud Fader som Verdens Skaber har hørt med til de gamle østerlandske Daabssymbolers Typus og der, hvor ikke den netop anførte Grund har bevirket dens Udeladelse, til de østerlandske Symbolers og Troesreglers Typus overhovedet, og det, som det ældre jerusalemske Daabssymbol og Referaterne af Troesregelen hos Irenæus og Origenes vise, ligefra de ældste Tider af. Men i Marcellus's Symbol, der, som vi have seet, maa være en Form af det ved Daaben brugte almindelige kirkelige Symbol, af „Symbolum apostolicum“, og som selv i det Tilfælde, at det ikke vilde være en saadan Form, dog ikke vilde tilhøre de Symbolers og Troesreglers Klasse, som ensidigen beskjæftige sig med de guddommelige Personers indbyrdes Forhold, lyder den første Artikel blot: *Πιστεύω εἰς Θεὸν παντοκράτορα*.

I alle os levnedes fuldstændige og tillige fuldstændig levnedes østerlandske Daabssymboler³²⁾, saavel som ogsaa i den apostoliske Troesbekjendelse efter Alexander af Alexandriens Meddelelser i hans Brev til Alexander af Constantinopel og i Arius's Troesbekjendelse, som begge to hvile paa den alexandriniske

delse, i Gregorius Thaumaturgus's Troesbekjendelse, i Troesbekjendelsen i det den samme Kirkelærer tillagte Skrift *Ἡ κατὰ μέρος πίστις*, i den apostoliske Kirkes Troesbekjendelse efter Alexander af Alexandriens Meddelelser i hans Brev til Alexander af Constantinopel, i Arius's Troesbekjendelse og i Theodorus af Mopsvestias Symbol.

³²⁾ D. v. s. i alle østerlandske Daabssymboler med Undtagelse af Nicænum, som standser ved den tredje Artikels første Led, og af Antiochenum, hvis tredje Artikels første og andet Led ikke ere os overleverede, samt af det ældre jerusalemske Daabssymbol i „Liturgia S. Jacobi“, som efter den anden Artikels Begyndelsesord: *καὶ εἰς ἓνα κύριον, Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ* bryder af med de Ord: *καὶ τὰ ἕξης τοῦ Συμβόλου τῆς Πίστεως*.

Kirkes Daassymbol, faar Kirken Prædiketet καθολικη³⁹), hvilket derfor kan siges ligeledes at høre med til den østerlandske Daabssymboltypus. I Marcellus's Troesbekjendelse lyder derimod den tredje Artikels andet Led blot ἁγίαν ἐκκλησίαν⁴⁰).

2. For det Andet opdager man, naar man gjør Marcellus's Troesbekjendelse til Gjenstand for nærmere Betragtning, at den er en græsk Oversættelse af et latinsk Symbol, et Factum, der hæver de Tvivl om, at den maa frakjendes Østerlandet, som det i det Forangaaende leverede Bevis for, at den aldeles mangler østerlandsk Præg, endnu kunde lade tilbage⁴¹), og saaledes gjør det fuldkommen umu-

³⁹) Ἐν τῇ ἁγίᾳ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ Daabssymbolet i Constitt. apost. 7, 41; εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν ἐκκλησίαν det yngre jersalemske Daabssymbol i Cyrillus af Jerusalems Katecheser; εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν det cypriiske Daabssymbol hos Epiphanius, Nicæno-Constantinopolitanum, Nestorianum, hvori dog καθολικὴν følger paa ἐκκλησίαν, og Armeniacum (?); εἰς μίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν Epiphanius's længere Daabssymbol og Armeniacum (?); εἰς μίαν μόνην ταύτην καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν Ἑρμ. εἰς τὸ Συμβ. Hos Alexander af Alexandrien lyder den tredje Artikels andet Led μίαν καὶ μόνην καθολικὴν, τὴν ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν og i Arius's Troesbekjendelse lyder den καὶ εἰς μίαν ἐκκλησίαν καθολικὴν τοῦ Θεοῦ, τὴν ἀποπερατῶν ἕως περατῶν. Sml. endnu Ordene: — μόνην εἶναι φάμεν ἀρχαίαν καὶ καθολικὴν ἐκκλησίαν i Clemens af Alexandriens Strom. lib. VII c. 17 § 107 (Opp. T. III p. 291 ed. Klotz), saavel som ogsaa Ordene καὶ εἰς ἁγίαν καθολικὴν ἐκκλησίαν i Charisius's Symbol.

⁴⁰) Det blotte ἁγίαν ἐκκλησίαν finde vi paa de østerlandske Symbolers Omraade kun endnu i Symbolet i det Gregorius Thaumaturgus tillagte Skrift Ἡ κατὰ μέρος πίστις (καὶ εἰς μίαν ἁγίαν ἐκκλησίαν) og i den ene af de tre Recensioner, hvori den latinske Oversættelse af det philippopolitanske Synodalsymbol er os bleven overleveret, den i Hilarius af Poitiers „Ex opere historico Fragm.“, Fragm. III n. 29 („Credimus et in sanctam ecclesiam“; Opp. T. II p. 676 ed. Migne).

⁴¹) Det er nemlig, omend efter det ovenfor Fremsatte højst urimeligt, saa dog ikke ganske utænkeligt, at Marcellus's Troesbekjendelse fremstiller det østerlandske Daabssymbol i dets tidligste eller dog i en meget tidlig Skikkelse, en Skikkelse, hvori det endnu ikke havde nogen antihæretisk Tilsætning, end ikke Tilsætningen ἐνα i den

ligt at fastholde den Anskuelse, at den tilhører Kirken i Ancyra eller en anden østerlandsk Kirke.

Vi ville dog endnu ikke her vise, at Marcellus's Symbol er et latinsk i græsk Oversættelse, men gjemme Beviset herfor til det følgende Afsnit af vor Afhandling, hvori vi ad positiv Vej skulle godtgjøre, at det maa være et vesterlandsk Symbol.

III. Kan Marcellus's Symbol heller ikke være en østerlandsk Form af den almindelige kirkelige Troesbekjendelse eller „Symbolum apostolicum“, saa maa det naturligvis være en vesterlandsk.

Men at det er en saadan, fremgaar dog ikke blot negativt heraf, men ogsaa positivt af dets Indhold i det Hele og Enkelte, af dets Form og — allermest — deraf, at det i en Række Punkter røber sig som en Oversættelse af et vesterlandsk, latinsk Symbol.

1. Marcellus's Symbol — saaledes som det lyder i de Haandskrifter af Epiphanius's Panarion, som have opbevaret os det — stemmer med Hensyn til sit Indhold i det Hele taget overens med en lang Række af vesterlandske Symboler (det oldromerske, det turinske hos Maximus af Turin, det mailandske, det ravennatiske hos Petrus Chrysologus af Ravenna o. s. v.), med det ene i denne Række mindre, med det

første Artikel, hvori Gud Fader endnu ikke var betegnet som Verdens Skaber og Kirken endnu ikke førte Prædikatet „katholsk“, eller at den, for at tale med Lequien, er „priscum Orientalium symbolum“, idet hint Daabssymbol i den Kirke, som den tilhørte, den ancyranske eller en anden østerlandsk, havde bevaret sin oprindelige eller dog en denne meget nærstaaende Form ligetil den Tid, da Marcellus skrev sit Brev (341). Og for, at der dengang idetmindste endnu gaves østerlandske Kirker, i hvis Symbol Gud Fader ikke var betegnet som „een“, kan Rufins Ytring, at Orientens Kirker paa den Tid, han skrev sin „Expositio in Symbolum Apostolorum“, Begyndelsen af det femte Aarhundrede, næsten alle („fere omnes“) i den første Artikel sagde: „Credo in unum Deum Patrem omnipotentem“, gjøres gjældende.

andet mere. Overensstemmelsen mellem det og det ravenatiske Symbol kan endog siges at være næsten total, idet de to Symboler kun deri adskille sig fra hinanden, at den anden Artikels Led i hint lyder: *γεννηθεντα ἐκ Πνευματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθενου*, medens det i dette lyder: „*qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine*“, og at den første Artikel i hint mangler *Πατέρα*. Da Mangelen af dette Ord, som vi senere skulle vise, med en til Visshed grændsende Sandsynlighed kun skriver sig fra en Textfejl, saa er begge Symbolers Lighed i Grunden endnu større, idet de kun differere i et eneste Punkt, det førstnævnte⁴²⁾.

Overensstemmelsen mellem Indholdet af den ancyranske Biskops Symbol og af de vesterlandske Symboler i det Enkelte fremtræder fornemmelig i den første Artikel, i den andens tredje og næstsidste Led og i den tredjes andet Led. — I den første Artikel mangler hint Symbol i Lighed med en meget stor Del af de vesterlandske Symboler (det oldromerske, det turinske, det ravennatiske, det mailandske, det oldaquilejensiske hos Rufin og det nyaquilejensiske hos Nice-tas af Romatiana, det spanske, Symbolet hos Venantius Fortunatus og Symbolet i de to Chrysostomus tilskrevne Homilier over Troesbekjendelsen) Ordene „*creatorem coeli et terræ*“, og i den tredje Artikels andet Led mangler det, ligeledes som en Mængde vesterlandske Symboler (de forhen nævnte — paa det nyaquilejensiske og det spanske nær — og det carthaginiensisk-afrikanske Symbol), Ordet „*catholicam*“.

⁴²⁾ At det ravennatiske Symbol ikke har indeholdt Kirkeprædikatet „*catholica*“, tør ansees for aldeles sikkert. S. Theol. Tidsskr. B. V S. 602 ff. Til det der Anførte kan jeg her endnu tilføje, at Ledet om Kirken i Petrus Chrysologus's første Udlæggelse af Symbolet, den i „*Sermo*“ 57, som jeg har fundet paa min Bibliotheksrejse i 1866, i flere Haandskrifter (Cod. Ambros. I. 100 Sup. sæc. XIII eller XIV og tre Codd. paa Nationalbibliotheket i Paris, Cod. 2145 sæc. XIII, Cod. 2148 sæc. XIV og Cod. S. Martin 4. sæc. XV) blot lyder „*sanctam ecclesiam*“.

Den anden Artikels tredje Leds Ordlyd hos Marcellus: *τον ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα* finde vi i særdeles mange latinske Symboler (det oldromerske, turinske og ravennatiske Symbol, Symbolet i „Enarratio Pseudo-Athanasiana in Symbolum“ og det af mig i Theol. Tidsskr. B. V S. 295 Gamle Række og „Quellen“ B. II S. 134 udgivne oldkirkelige Symbol: „*qui sub Paulio Pilato crucifixus est* — eller blot „*crucifixus*“ uden „*est*“ — *et sepultus*“; det carthageniensisk-afrikanske Symbol: „*qui crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus*“ eller „*sepultus est*“; det oldaquilejensiske Symbol og Symbolet i de to Chrysostomus tilskrevne Taler over Troesbekjendelsen: „*crucifixus* — eller „*crucifixus est*“ — *sub Pontio Pilato et sepultus*“. Endelig den anden Artikels næstsidste Led lyder i Marcellus's Symbol, som i det oldromerske, turinske, mailandske og det old- og nyaquilejensiske Symbol og i Symbolerne hos Venantius Fortunatus og i „Enarratio Pseudo-Athanasiana in Symbolum“: *καθήμενον ἐν δεξιά τοῦ Πατρὸς*, „*sedet ad dexteram Patris*“.

I formel Henseende bærer Marcellus's Symbol helt igjennem de vesterlandske Symbolers Præg. Ligesom disse, har det en strengt objectiv-historisk Character, og er det simpelt, kort og ordknapt. Ja, det overgaar endog i Simpelhed, Korthed og Ordknaphed en stor Del af dem.

2. De Punkter, hvori Marcellus's Symbol røber sig som en Oversættelse af et vesterlandsk, latinsk Symbol, ere følgende:

a. I alle os bekjendte østerlandske Daabssymboler paa det koptisk-æthiopiske nær betegnes den menneskevoorde anden Person i Gud i Begyndelsen af den anden Artikel først efter det Forhold, hvori Han staar til den eller de Bekjendende som „Herren“⁴³⁾, saa med sit Person- og Embedsnavn:

⁴³⁾ *Καὶ εἰς τὸν κύριον* Daabssymbolet i Constitt. apost. 7, 41, „*Et in Dominum nostrum*“ Antiochenum, *Καὶ εἰς ἓνα κύριον*

„Jesus Christus“⁴⁴), og tilsidst efter sit Forhold til den første Person i Gud eller Gud Fader som „Guds enbaarne Søn“⁴⁵), — et Factum, hvormed ogsaa Rufin (for de ham bekendte østerlandske Daabssymbolers Vedkommende) stemmer overens, idet han i sin „Commentarius in Symbolum Apostolorum“ n. 4 siger: „Et rursum in sequenti sermone, ubi nos (den aquilejensiske Kirke) dicimus: „*Et in Christo Jesu, unico Filio ejus, Domino nostro*“, illi (Orientalerne) tradunt: „*Et in uno Domino nostro, Jesu Christo, unico Filio ejus*“. Og i den samme Rækkefølge staa de tre Grundbestanddele af den anden Artikels første Led ogsaa i den apostoliske Troesbekendelse efter Alexander af Alexandriens Meddelelser i hans Brev til Alexander af Constantinopel, i den Troesformel, som Eusebius af Cæsarea i Palæstina forelagde det nicænske Concil, og som gaar tilbage til og hviler paa den cæsareensiske Kirkes Daabsbekendelse, i Martyren

det jerusalemske Daabssymbol i „Lit. S. Jacobi“ og i Cyrillus af Jerusalems Katecheser, Nicænum, det cypriske Daabssymbol hos Epiphanius, Nicæno-Constantinopolitanum, Nestorianum og Armeniacum, Epiphanius's andet, længere Daabssymbol og *Ἐρμ. εἰς τὸ Συμβ.*

⁴⁴) *Ἰησοῦν τοῦ Χριστοῦ* Daabssymbolet i Constitt. apost. 7, 41, *Ἰησοῦν Χριστόν* de øvrige i den forangaaende Anmærk. anf. Daabssymboler.

⁴⁵) *Τὸν υἱὸν αὐτοῦ τοῦ μονογενῆ* Daabssymbolet i Constitt. apost. 7, 41, „*Filium ejus unigenitum*“ Antiochenum, *τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ τοῦ μονογενῆ* det jerusalemske Daabssymbol i „Lit. S. Jacobi“, hvori *τοῦ μονογενῆ* kun derfor ikke er nævnt med, fordi der afbrydes ved *τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ*, og hos Cyrillus af Jerusalem, det cypriske Daabssymbol hos Epiphanius, Nicæno-Constantinopolitanum, Nestorianum og Armeniacum, *τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ* Nicænum, Epiphanius's andet, længere Daabssymbol og *Ἐρμ. εἰς τὸ Συμβ.*

Det koptisk-æthiopiske Symbol betegner den menneskeverdne anden Person i Gud først efter dens Forhold til den første, nævner den saa med dens Person- og Embedsnavn og betegner den tilsidst efter dens Forhold til den eller de Bekjendende: „Credo“ eller „Credimus—unigenitum“ eller „unicum Filium ejus, Jesum Christum, Dominum nostrum“. S. „Quellen“ II, S. 12 f.

Lucians Troesbekjendelse, som den anden antiochenske Synode tilegnede sig, i det seleucensiske Synodalsymbol, i en Troesbekjendelse, der tillægges en mod Paulus af Samosata forsamlet antiochensk Synode, i Arius's Troesbekjendelse, i Bekjendelsen i det Gregorius Thaumaturgus tillagte Skrift *Ἡ κατὰ μέρος πίστις*, i Presbyteren Charisius's Bekjendelse og i Bekjendelsen i Ignat. ep. ad Smyrn. c. 1 (længere Recension)⁴⁶). Og i de østerlandske Synodal- og Privatsymboler, hvori den omtalte Ordning af den anden Artikels første Leds tre Elementer, — en Ordning, der efter det Anførte kan siges at høre med til den østerlandske Symboltypus —, forsaavidt er bleven forandret, som Betegnelsen af den anden Person i Gud efter dens Forhold til den første af en eller anden særegen Grund⁴⁷) i dem er bleven flyttet fra den

⁴⁶) *Καὶ εἰς ἓνα κυρίον, Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ τοῦ μονογενῆ* Alex., *Καὶ εἰς ἓνα κυρίον, τὸν Θεοῦ λόγον, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, — υἱὸν μονογενῆ* Euseb., *Καὶ εἰς ἓνα κυρίον, Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ τοῦ μονογενῆ* Luc. Mart. Ant. 2, *Πιστευομεν δε καὶ εἰς τὸν κυρίον ἡμῶν, Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ, τὸν ἐξ αὐτοῦ γεννηθέντα — Θεὸν ἐκ Θεοῦ μονογενῆ* Seleuc., *Ὁμολογοῦμεν τὸν κυρίον ἡμῶν, Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς — γεννηθέντα* Synod. Antioch. mod Paulus af Samosata, *Καὶ εἰς κυρίον, Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ* Ar., *Καὶ εἰς ἓν κυρίον, Ἰησοῦν Χριστόν, ἀληθινὸν Θεόν, τοῦτεστιν εἰκόνα ἀληθινοῦ Θεοῦ* Greg. Thaum., *Καὶ εἰς ἓνα κυρίον, Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ τοῦ μονογενῆ* Charis., *πεπληροφορημένους ἀληθῶς εἰς τὸν κυρίον ἡμῶν, Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν τοῦ Θεοῦ υἱόν — τὸν μονογενῆ υἱόν* Ignat. Sml. endnu ogsaa Ordene: „Hic Deus bonus et justus Pater Domini nostri, Jesu Christi —. Tum deinde, quia Jesus Christus ipse qui venit, ante omnem creaturam natus ex Patre est“ i Origenes's Relation af Troesregelen i „De princip.“ Lib. 1 Præf. n. 4 ss. og Ordene: „Patrem Domini nostri, Jesu Christi —. — qui de Domino nostro, Jesu Christo falsi aliquid senserit, sive secundum eos, qui dicunt eum ex Joseph et Maria natum etc.“: i den Sammes Relation af Troesregelen i hans Commentar til Tit. 3, 10 f. (s. Theol. Tidsskr. B. I S. 619 ff. Ny Række).

⁴⁷) Fordi Bekjendernes egentlige Hensigt med deres Bekjendelse var den, at bekjende deres Tro angaaende Sønnens Forhold til Faderen, eller fordi de ene og alene vilde aflægge sin Bekjendelse om de

trede Plads til den første, have dog i det Mindste de to andre Elementer bevaret sin indbyrdes Stilling, idet *τον κυριον* eller *τον κυριον ημων* i dem staar foran *Ἰησουν Χριστον*⁴⁸⁾.

Derimod betegnes den menneskevordne anden Person; Gud i de fleste af de mange vesterlandske Daabssymboler, som ere os levnede⁴⁹⁾, først med sit Person- og Embeds-

tre guddommelige Personer, eller endelig fordi de vilde fremhæve Sønnens Forhold til Faderen, idet der herom paa deres Tid herskede stor Strid.

⁴⁸⁾ *Και εἰς τον υἱον αὐτου τον μονογενη* eller *τον μονογενη αὐτου υἱον* — *τον κυριον ημων, Ἰησουν Χριστον* Antioch. 3 og 4, *Ἐκθ. μακροβτ.* Sirm. 1, „*Et in unigenitum ejus Filium* (eller „*Et in unum genitum Filium ejus*“ eller „*Et in unicum Filium ejus*“) *Dominum nostrum, Jesum Christum*“ Philippopolit., *Πιστευομεν και ομολογουμεν — Πατερα του κυριου ημων και Θεου, Ἰησου Χριστου. Και εἰνα τιν μονογενη αὐτου υἱον, κυριον και Θεον ημων, Ἰησουν Χριστον* Basil. den Store, *Και εἰς εἰνα μονογενη υἱον του Θεου, Θεον λογον, τον κυριον ημων, Ἰησουν Χριστον* Eunom. — En Undtagelse gjør dog Bekjendelsen i den koptiske Patriarchs „*Systatica*“, idet den, ligesom det koptisk-æthiopiske Daabssymbol (s. ovenf. Anm. 45), har „*unigenitum Filium ejus, Jesum Christum, Dominum nostrum*“.

I Relationerne af Troesregelen i Iren. adv. hæress. 1, 10, 1 og 3, 4, 2 er *τον κυριον* eller *τον κυριον ημων* udeladt (*Και εἰς εἰνα Χριστον Ἰησουν, τον υἱον του Θεου*, „*per Christum Jesum, Dei Filium*“), og i flere østerlandske Synodalsymboler (Antioch. 1, Sirm. 3, Nicen., Constant. fra 360) og i Relationen af Troesregelen i Constitt. apost. 6, 11, og i Athanasius's Troesbekjendelse i hans *Ἐκθ. πιστεως*) betegnes den anden Person i Gud blot efter sit Forhold til den første. (Dog siger Athanasius senerehen: *ὁς [ὁ εἰς μονογενης λογος, σοφια, υἱος] — ἐκ της — παρθενου Μαρίας τον ημετερον ἀνελθηφεν ἄνθρωπον, Χριστον Ἰησουν*). Endelig i Relationen af Troesregelen i Constitt. apost. 6, 14 mangler Betegnelsen af den anden Person i Gud efter dens Forhold til den første, og sættes *ὁ κυριος ημων* efter *Ἰησους Χριστος* (*δια Ἰησου Χριστου του κυριου ημων*).

⁴⁹⁾ I det ældre, kortere og i det senere, længere romerske, i det turinske, i det ravennatiske, i det mailandske, i det oldaqueilejensiske hos Rufin, i det af mig i Theol. Tidsskr. B. V S. 295 Gamle Række og i „*Quellen*“ B. II S. 134 udgivne, i det nordafrikanske hos Fulgentius af Ruspe, i det spanske, i det irske, i det i de pseudoaugustinske „*Sermones in Symbolum*“ 240—44, i to pseudoaugustinske „*Expositiones Symboli*“, en i Cod. lat. Monac. 5127 og i en Cod. Bamb. og en

navn: „Jesus Christus“, saa efter sit Forhold til den første Person i Gud som „Guds enbaarne Søn“ og tilsidst efter sit Forhold til den Bekjendende som „vor Herre“ („*Et in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum*“⁵⁰), *Kai eis 'Iησουν Χριστον, τον υιον αυτου τον μονογενη, κυριον ημων* eller *kai eis 'Iησουν Χριστον, υιον αυτου τον μονογενη, τον κυριον ημων*⁵¹); „*Et in Christum Jesum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum*“⁵², *Kai eis Χριστον 'Ιησουν, υιον αυτου τον μονογενη, τον κυριον ημων*⁵³); „*Et in Christo Jesu, unico Filio ejus, Domino nostro*“⁵⁴); „*Et in Jesum Chri-*

i Cod. lat. Monac. 23817, der er halvt Haandskrift, halvt Incunabel (Udlæggelsen hører til det Trykte i Cod.) og i en Bambergsk Incunabel, i det andet af de to Daabssymboler, som vi finde i „*Missale Gallicanum vetus*“, og i den anden af de to Daabsbekjendelser, som findes i „*Sacramentarium Gallicanum*“ samt i Udlæggelsen af det første, endelig i Daabssymbolet i Pirminius's Skrift „*De libris canonicis*“.

⁵⁰) Den sædvanlige Ordlyd, som f. Ex. findes i det ældre, kortere og i det senere, længere romerske Daabssymbol.

⁵¹) Ordlyden i den græske Oversættelse af det senere, længere romerske Daabssymbol i Cod. Sangallensis 338 (s. Theol. Tidsskr. B. VI S. 529 ff. Gamle Række) og i Cod. Cantabrigiensis (s. Usher, p. d. anf. St. p. 12 og Heurtly p. d. anf. St. p. 81 s.).

⁵²) Ordlyden i det ældre, kortere romerske Daabssymbol i Cod. Laud. (eg. lyder dog den anden Artikels første Led her: „*Et in Christo Jesu, Filium ejus unicum, Dominum nostrum*“; s. Heurtly, p. d. anf. St. Facsimile efter p. 62) og i det ravnatiske Daabssymbol. Haandskrifterne af det sidstnævnte Daabssymbols Kilde, Petrus Chrysologus af Ravennas „*Sermones*“ („*Sermo*“ 57—62), vakle vistnok mere eller mindre stærkt imellem „*Christum Jesum*“ og „*Jesum Christum*“, men desuagtet maa vi antage, at hin Forbindelse har staaet i det. Afskrifterne kunne nemlig overmaade let paa en Del Steder uvilkaarlig have ombyttet det ravnatiske Symbols temmelig sjældne „*Christum Jesum*“ med det saa sædvanlige „*Jesum Christum*“. Ogsaa i det oldaquilejensiske Symbol gik „*Christum*“ foran „*Jesum*“.

⁵³) Ordlyden i den græske Oversættelse af det ældre, kortere romerske Daabssymbol i det saakaldte „*Psalterium regis Ethelstani*“ (Heurtly, p. d. anf. St. p. 79 og Facsimile til S. 80).

⁵⁴) Ordlyden i det oldaquilejensiske Daabssymbol i Rufins „*Commentarius in Symbolum Apostolorum*“.

stum, *Filium ejus unicum Deum et Dominum nostrum*“)⁵⁵). Kun i ganske faa latinske Daabsbekjendelser⁵⁶) ere de tre Bestanddele af den anden Artikels første Led forsaavidt anderledes ordnede, som „*Jesum Christum*“ har faaet den sidste istedetfor den første Plads („*Et in unicum Filium ejus, Dominum nostrum, Jesum Christum*“⁵⁷), „*Et in filium ejus, Dominum nostrum, Jesum Christum*“⁵⁸), og paa nogle Steder i Vesterlandet har man udeladt en af dem, den tredje „*Dominum nostrum*“⁵⁹), hvorved man har ordnet de to an-

⁵⁵) Ordlyden i det spanske Daabssymbol i Ildefonsus af Toledos Skrift „*De cognitione baptismi*“ (s. „*Quellen*“ B. II, S. 290 f.) og i Etherius og Beatus's „*Libri duo adv. Elipandum Archiep. Toletanum*“, saavel som ogsaa i de spanske Daabsspørgsmaal (s. „*Quellen*“ B. II S. 294), og i det andet Daabssymbol i „*Sacramentarium Gallicanum*“ („*Johannes dixit: „Credo in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Deum et Dominum nostrum*““).

⁵⁶) Nemlig i det af Augustin i „*Sermo*“ 215 udlagte Daabssymbol, en Form af det nordafrikanske, i Daabssymbolet i de to Eusebius af Emesa tillagte, men efter al Rimelighed fra Faustus af Reji hidrørende Homiliæ in Symbolum“ (s. „*Quellen*“ B. II S. 204 f.), i Daabssymbolet i de to Chrysostomus tilskrevne „*Homiliæ in Symbolum*“ (p. s. St. S. 239) og vel ogsaa i det af Nicetas af Romatiana udlagte Daabssymbol, det nyaquilejensiske (s. Forhandlingerne i Videnskabselskabet i Christiania 1859, S. 38 f.)

⁵⁷) Ordlyden i det tredje af de fire i den forangaaende Anmærk. anf. Daabssymboler.

⁵⁸) Ordlyden i de to første og i det fjerde af de fire i Anmærk. 56 anf. Daabssymboler.

⁵⁹) Dette gjorde man for en Del i Nordafrika, idet den anden Artikels første Led i „*De Symbolo sermo ad Catechumenos*“ 2, 3 og 4 og i „*Contra Judæos, Paganos et Arianos Sermo de Symbolo*“, hvilke fire „*Sermones*“ tilhøre den nordafrikanske Kirke, lyder: „*Credimus et in Filium ejus Jesum Christum*“; fremdeles ligeledes for en Del i Gallien og Irland, idet det samme Led i det første Daabssymbol i „*Missale Gallicanum vetus*“ og i „*Sacramentarium Gallicanum*“, hvilket sidste er af irsk Oprindelse (s. „*Quellen*“, B. II S. 287 s.), lyder: „*Credo et in, Credo in Jesum Christum, Filium ejus unigenitum sempiternum*“; endelig i den Kirke, hvori Venantius Fortunatus af Poitiers var bleven døbt, en til det aquilejensiske Dioces hørende, idet den anden Artikel i hans Symboludlæggelse begynder med de Ord: „*Et in Jesum Christum unicum Filium*““. Dog kan det være et Spørgsmaal, om Venantius Fortunatus har anført den anden Artikels første Led fuldstændig. I Cod. S.

dre paa det ene Sted saaledes, at „*Jesum Christum*“ beholdt sin sædvanlige Plads⁶⁰), paa det andet saaledes, at det blev sat efter Betegnelsen af den anden Person i Gud som den førstes Søn⁶¹). Den østerlandske Ordning findes ikke i noget-somhelst vesterlandsk Daabssymbol⁶²).

Vict. 596 paa Nationalbibliotheket i Paris (fra det ellefte eller tolvte Aarhundrede) lyder den: „*Et in Jesum Christum, unicum Dominum nostrum*“.

⁶⁰) Dette er skeet i Gallien og Irland og i den Kirke, hvori Venantius Fortunatus var bleven døbt (s. den forang. Anmærk.).

⁶¹) Dette er skeet i Nordafrika (s. Anm. 59).

⁶²) Hvad angaar Ordlyden af den anden Artikels første Led i de forskellige vesterlandske Kirkers Daabsspørgsmaal, i de vesterlandske Relationer af Troesregelen, i de vesterlandske Privatsymboler og paa sandanne Steder hos vesterlandske Forfattere, hvor detnævnte Led citeres, eller som hvile paa og gaa tilbage til det, saa er den her naturligvis oftere mere eller mindre ufuldstændig og fri. — Saaledes lyder Ledet i den mailandske Kirkes Daabsspørgsmaal: „*in Dominum nostrum, Jesum Christum*“ („*Credis in Dominum nostrum, Jesum Christum, et crucem ejus?*“) — i Daabsspørgsmaalene i den anden af de tre snart Augustin, snart Maximus af Turin tillagte „*Sermones ad Neophytos*“ (Aug. Opp. T. VI App. p. 1205 ss. ed. Migne og Max. Taur. Opp. p. 763 ss. ed. Migne): „*et in Jesum Christum, Filium ejus*“ („*Credis et in Jesum Christum, Filium ejus?*“) — i det Brudstykke af Daabsspørgsmaalene, som vi finde i det syvende af de ældgamle Fragmenter af arianske Taler („*Sermonum Arrianorum antiquissima Fragmenta*“), som Angelo Mai har udgivet i det tredje Bind af sin „*Collectio*“ p. 208—39 dels af en ambrosiansk, dels af en vaticansk „*Codex rescriptus*“: „*et in Jesu Christo, Filio ejus*“ („*Credis in Deum Patrem omnipotentem, creatorem coeli et terræ? Credis et in Jesu Christo, Filio ejus?*“) — i det Brudstykke af Daabsspørgsmaalene, som (rigtignok ikke i Spørgsmaalsform) anføres i Salvianus af Massilius Skrift „*De gubernatione Dei*“ IV, 6: „*et in Jesum Christum, Filium ejus*“ („*Abrenuntio enim*“, inquis, „*Diabolo, pompis, operibus et spectaculis ejus*“. Et quid postea: „*Credo*“, inquis, „*in Deum Patrem omnipotentem et in Jesum Christum, Filium ejus*“, Migne Patrol. T. LIII p. 1145), — endelig i Daabsspørgsmaalene i „*Martyrium S. Calixti Papæ et Sociorum ejus*“: „*Et in Jesum Christum, Filium ejus?*“ i „*Acta S. Stephani Papæ et Martyris*“: „*Et in Jesum Christum, Dominum nostrum?*“ og i „*Acta S. Savini, Episcopi et Martyris*“: „*Et in Jesu Christo, Filio ejus?*“ Dog har Ledet ikke sjelden den sædvanlige Form. Saaledes i *Sacramentarium Gelasianum*, *Gregorianum* og *Gallicanum*, i *Pirminius's Skrift* „*De libris canonicis*“, i *Missale* eller *Sacramentarium*

Rækkefølgen af de tre Elementer, de tre Grundelementer, hvoraf den anden Artikels første Led bestaar, er nu i Marcellus's Troesbekjendelse ikke den, som vi finde i alle

Gellonense, Calense, S. Germanense og Moiscacense, i et det historiske Academi i Madrid tilhørende Mozarabisk Manual: „*Et in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Deum et Dominum nostrum*“ (s. Theol. Tidsskr. B. IX S. 521 Gamle Række og „Quellen“, B. II S. 294), og vel ogsaa i den af Elmenhorst i Appendix til hans Udgave af Gennadius's Skrift „*De ecclesiasticis dogmatibus*“ meddelte Homilie, idet det første „*Dominum*“ i Ordene: „*Credis et in Dominum Christum, Filium ejus unicum, Dominum natum ex Maria virgine*“ vel kun er en Textfejl for „*Jesum*“. — Hvad angaar Ledets Ordlyd i de vesterlandske Relationer af Troesregelen, saa siger Tertullian i den i „*De vel. virgg.*“ c. 1: „*et (in) Filium ejus Jesum Christum*“, Novatian i den i sit Skrift „*De trinitate s. de regula fidei*“: („*Eadem regula veritatis docet, nos credere post Patrem etiam in Filium Dei, Christum Jesum, Dominum Deum nostrum*“, hvor aabenbart „*post Patrem*“ har bevirket, at „*Filium Dei*“ blev sat foran „*Christum Jesum*“, og Victorinus af Petavium i den i hans „*Scholæ in Apocalypsin*“: „*et hujus Filium Christum*“ (s. Hahn, p. d. anf. St. S. 87). — I de vesterlandske Privatsymboler har Ledet oftere mere eller mindre de østerlandske Symbolers Ordlyd. Saaledes lyder det i det tredje af de fire den romerske Biskop Damasus tilskrevne Symboler: „*et in Dominum nostrum, Jesum Christum, Filium Dei*“, i Pelagius's Troesbekjendelse: „*Credimus et in Dominum nostrum, Jesum Christum, per quem creata sunt omnia, verum Deum, unigenitum et verum Dei Filium*“ og i Julianus af Eclanums Troesbekjendelse: „*Et in Dominum nostrum, Jesum Christum, Filium Dei vivi*“. Kjendsgjerningen har sin Grund i disse Symbolers Afhængighed af Nicænum, med hvilket Damasus's første Symbol, hans Anathematismer eller „*Confessio fidei catholicæ*“, endog ligefrem begynder. I enkelte vesterlandske Privatsymboler har dog den anden Artikels første Led ganske eller noget nær den sædvanlige vesterlandske Ordlyd. Saaledes f. Ex. i den Troesbekjendelse, hvormed Gregorius af Tours begynder sin „*Historia ecclesiastica Francorum*“ („*Credo in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum et Deum nostrum*“) og i Alcuins „*Confessio fidei*“ P. III n. 21: („*Credo et in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum*“). I Damasus's andet Symbol finde vi de Ord: „*Credimus Jesum Christum, Dominum nostrum, Dei Filium, descendisse de coelo*“, og i Vigilius af Tapsus's „*Libellus fidei ad Theophilum*“ foran den tiende Bog af hans Skrift „*De Trinitate*“ de Ord: „*Credo in Deum Patrem omnipotentem, et unigenitum, Jesum Christum, salvatorem nostrum*“. — Hvad endelig angaar de Steder hos vesterlandske Forfattere, paa hvilke vort Led citeres, eller som hvile paa og gaa tilbage til det, saa sml. Ordene: „*et Filium ejus, Jesum Christum, Dominum nostrum*“ i en trinit-

østerlandske Daabssymboler, men den, som sædvanlig møder os i de vesterlandske, paa det østerlandske Symbolomraade derimod er uden Exempel. Ledet lyder hos Marcellus ikke: *Και εἰς τον κυριον* eller *τον κυριον ἡμων*, *Ἰησουν Χριστον, τον υἱον αὐτου τον μονογενη*, men *Και εἰς Χριστον Ἰησουν, τον υἱον αὐτου τον μο-*

tarisk Passus i Slutningen af „Passio SS. Martyrum Perpetuæ et Felicitatis (Gall. Bibl. Patr. II, 179), — fremdeles Ordene *και εἰς Ἰησουν Χριστον, τον υἱον αὐτου* paa et Sted i Dionysius af Roms (258—69) Skrift mod Sabellianerne (Athan. Opp. T. I. p. 332; hele Stedet lyder: *ἀλλὰ πεπιστευκεναι [χρη] εἰς θεον πατερα παντοκρατορα, και εἰς Χριστον Ἰησουν, τον υἱον αὐτου, και εἰς το ἅγιον πνευμα*), — endvidere Ordene: *πιστευομεν εἰς τον κυριον ἡμων, Ἰησουν Χριστον, τον ἐκ της παρθενου Μαρίας γεννησεντα* i en den romerske Biskop Felix I (269—75) tilskreven Ytring om Incarnationen (Gall. Bibl. Patr. III, 542), — fremdeles Ordene: „*et in Jesum Christum, Filium ejus unigenitum*“ og Ordene: „*et in Jesum Christum, Filium ejus, Dominum nostrum*“ paa to Steder i Vigilius af Tapsus's Skrifter „De trinitate“ Lib. XII og „Contra Arianos etc., Dialogus“ I, 3 („*Nec non et illa magna et beata confessio fidei, imo ipsa fides sanctorum, et testamentum, quod disposuimus ad Patrem, Filium et Spiritum sanctum, ad sacrum lavacrum regenerationis venientes, confessi sic: „Credo in Deum Patrem omnipotentem, et in Jesum Christum, Filium ejus unigenitum, et in Spiritum sanctum*““), „Omnes (Sabellius, Photinus, Arius et Athanasius) dixerunt: „*Credimus in Deum Patrem omnipotentem, et in Jesum Christum, Filium ejus, Dominum nostrum, et in Spiritum sanctum*““, Migne Patrol. T. LXII p. 314 og 181), — endelig Ordene: „*Christum Jesum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum*“ paa et Sted i den yngre Arnobius's „*Conflictus de Deo trino et uno*“ II, 8: „*Et ubi est, quod Symbolo universalis ecclesiæ nos credere confiteamur Christum Jesum, Filium ejus, Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine*“, Ord, der paafaldende minde om Leo den Stores bekjendte Sted i hans Brev mod Eutyches: „*qua (confessione) fidelium universitas profitetur, credere se in Deum Patrem omnipotentem, et in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu sancto et (eller „ex“) Maria virgine*“, saavelso om ogsaa om den samme Biskops Ytring i hans Brev til Turribius af Astorga mod Priscillianisterne: „*Nulla enim ratione tolerandum est, ut qui prædicandæ fidei suscepit officium, is — contra universalis ecclesiæ Symbolum audeat disputare*“. Arnobius's Ord gaa udentvivl tilbage til disse Steder. Ogsaa Vigilius af Tapsus citerer og omtaler, som bekjendt, det første i sit Skrift mod Eutyches Lib. IV init.

νογενη, τον κυριον ημων. Den samme vesterlandske Rækkefølge træffe vi i det græske Symbol i „Psalterium Æthelstani“ (*Και εις Ἰησουν Χριστον, υιον αυτου τον μονογενη, τον κυριον ημων*) og i fem af de sex mig bekendte græske Texter af vort nuværende romersk-occidentalske Daabsymbol eller „Symbolum apostolicum“, den i Cod. Sangallensis og i Cod. Cantabrigiensis (*Και εις Ἰησουν Χριστον τον υιον eller υιον αυτου τον μονογενη, κυριον eller τον κυριον ημων*; s. Theol. Tidsskr. B. VI p. 529, 532 og 538 ff. Gamle Række), den i Binterims Cod. (*Και εις Ἰησουν Χριστον, υιον αυτου ενα μονον, κυριον ημων*; p. s. St. p. 535 og 537), den i Cod. Escorialensis (*Και εις Ἰησουν Χριστον, τον υιον αυτου τον μονογενη, τον κυριον ημων*; p. s. St. B. IX S. 230), den i Cod. Vaticanus (*Και εις Ἰησουν Χριστον, τον υιον αυτου τον μονογενη, τον κυριον ημων*; p. s. St. S. 239), og en endnu ikke udgiven i Cod. theol. græc. Vindobonensis CXC (*Και εις Ἰησουν Χριστον, τον υιον αυτου τον μονογενη, τον κυριον ημων*⁶³). Omvendt finde vi den østerlandske Rækkefølge i de latinske Texter af Nicænum og Nicæno-Constantinopolitanum („Et in unum Dominum nostrum, Jesum Christum, Filium Dei, natum ex Patre unigenitum“, „Et in unum Dominum, Jesum Christum, Filium Dei“), i den latinske Text af det antiochenske Daabssymbols to første Artikler i Cassians Skrift „De incarnatione Domini contra Nestorium“ Lib. VI, c. 3 ss. („Et in Dominum nostrum, Jesum Christum, Filium ejus unigenitum“) og i den latinske Text af Martyren Lucians Troesbekjendelse („Et in unum Dominum, Jesum Christum, Filium ipsius uni-

⁶³) I den sjette græske Text af det apostoliske Symbol, den i Cod. Barbarinus, finde vi den østerlandske Rækkefølge (*και εις τον κυριον ημων Ἰησουν Χριστον, τον υιον του Θεου τον μονογενη*; s. p. d. anf. St. S. 245), et Factum, der skylder det nicænske Symbols Indflydelse sin Tilblivelse,

genitum⁶⁴). Men nu ere jo hine græske Texter Oversættelser fra Latin (den førstnævnte en Oversættelse af det oldromerske Symbols latinske Original, de øvrige Oversættelser af det apostoliske Symbols latinske Original), ligesom disse latinske Texter ere Oversættelser fra Græsk. Heraf følger nu klarligen, at ogsaa Marcellus's Troesbekjendelse maa være et fra Latin oversat vesterlandsk Symbol.

Ogsaa Ordstillingen *Χριστον Ἰησουν* istedetfor *Ἰησουν Χριστον* i Marcellus's Symbol kan gjøres gjældende for, at dette Symbol er et vesterlandsk og en Oversættelse fra Latin. Vi finde nemlig denne Ordstilling i det ravnennatiske og oldaquilejensiske Daabssymbol (s. ovenf. S. 157 og Anm. 52 og 54), i det oldromerske Daabssymbol i Cod. Laudianus og i „Psalterium Æthelstani“ (s. ovenf. S. 157 og Anm. 52 53) og endelig i den romerske Presbyter Novatianus's Relation af Troesregelen, en Relation, der hviler paa og gaar tilbage til det sidstnævnte Daabssymbol (s. ovenf. Anm. 62), i den romerske Biskop Dionysius's p. s. St. anf. korte trinitariske Bekjendelse og i de ligeledes p. s. St. anf. Ord i den yngre Arnobius's Skrift „Conflictus de Deo trino et uno“, hvilke Ord, som vi der have seet, uden Tvivl ere tagne af den romerske Biskop Leo den Stores Breve til Flavian og Turribius (dog har Leo i det førstnævnte Brev „*Jesum Christum*“). Derimod møder Forbindelsen *Χριστον Ἰησουν* os ikke i noget som helst østerlandsk Daabs- og Synodalsymbol, men kun i Irenæus's Relationer af Troesregelen⁶⁵) og i Athanasius's Troesbekjendelse i hans *Ἐκθεσις πιστεως* (s. ovenf. Anm. 48).

⁶⁴) I den latinske Text af det philippopolitanske Synodalsymbol afviger derimod Rækkefølgen for en Del fra den østerlandske, idet Betegnelsen af den anden Person i Gud flyttes fra den tredje til den første Plads. S. ovenf. S. 155 Text og Anm. 47 og 48.

⁶⁵) Sml. desforuden endnu ogsaa Ordene: *καὶ Χριστον Ἰησουν, τον ἐκ νεκρων ἐγερθεντα* i Brudstykket af den apostoliske Prædiken

Selv *τον κυριον ημων* hos Marcellus synes at vidne om, at hans Troesbekjendelse er en Oversættelse af et vesterlandsk Symbol, idet de fleste os bekjendte østerlandske Daabsbekjendelser⁶⁶), saavel som ogsaa Martyren Lucians Troesbekjendelse, Eusebius af Cæsareas Troesbekjendelse, den apostoliske Troesbekjendelse efter Alexander af Alexandriens Meddelelser i hans Brev til Alexander af Constantinopel, Arius's Troesbekjendelse og Troesbekjendelsen i det Gregorius Thaumaturgus tillagte Skrift *Ἡ κατὰ μέρος πίστις* (sml. ogsaa Gregorius's Symbol), blot have *Και εἰς τον κυριον* uden *ημων*, medens derimod alle de vesterlandske Daabssymboler, som indeholde „*Dominum*“, d. v. s. næsten alle⁶⁷), alle de vesterlandske Troesspørgsmaal, Relationer af Troesregelen, Privatbekjendelser og Citater af eller Allusioner til den anden Artikels første Led, hvori det nævnte Ord findes, tilføje „*nostrum*“ til det⁶⁸). Dog har ogsaa en hel Række østerlandske Synodal-

i Irenæus adv. hæress. 3, 12, 2, Ordene „*Quoniam autem unum eum et qui natus et qui passus est Christum Jesum novit Apostolus*“ p. s. St. 3, 16, 9 (dog er Ordstillingen her flydt af det strax efter citerede St. Rom. 6, 3, 4) og Ordene: „*in nomine Christi Jesu crucifixi sub Pontio Pilato*“, p. s. Sted 2, 32, 4, hvor dog „*Christi*“ mangler i Cod. Voss. og den græske Text har *Ἰησοῦ Χριστοῦ*. *Ἰησοῦς Χριστός* er forøvrigt den sædvanlige Ordstilling hos Irenæus. S. adv. hæress. 1, 22, 2, 3, 3, 5, 3, 11, 7, 12, 13, 16, 6 (et Brudstykke af en Relation af Troesregelen) og 8.

⁶⁶) En Undtagelse synes nemlig det antiochenske og det koptisk-æthiopiske Daabssymbol at gjøre, idet de have „*Dominum nostrum*“ (se ovenf. Anm. 43—45). Det er dog tvivlsomt, om hint Symbols græske og dettes koptiske og æthiopiske Original har havt og have „*vor*“, idet dette Ord ogsaa kan hidrøre fra de latinske Oversættere. S. det nedenf. S. 165 og Anm. 69 Bemærkede.

⁶⁷) Undtagelserne s. ovenf. i Anm. 59.

⁶⁸) Den eneste Undtagelse herfra gjøre Daabsspørgsmaalene i den ovenf. Anm. 62 S. 160 anførte Homilie, idet det i denne heder: „*Dominum natum ex Maria virgine*“ istf. „*Dominum nostrum, natum*“ etc. Maaske beror dog Udeladelsen af „*nostrum*“ her, ligesaaavel som det Første „*Dominum*“ (istf. „*Jesum*“) kun paa en Textfejl.

symboler (Antioch. 3. 4. *Ἐνθ. μακροστ.* Philippopolit. Sirm. I og 2. Seleuc. og Synod. Antioch. mod Paulus af Samosata), to østerlandske Privatbekjendelser (Basilus den Stores og Eunomius's) og nogle østerlandske Relationer af Troesregelen (de to hos Origenes, den i Constitt. apost. 6, 11 og den i Ignat. ep. ad Smyrn. c. 1 læng. Rec.) *κυριον ἡμων*. I hvilken Grad forøvrigt „*nostrum*“ efter „*Dominum*“ hørte med til den vesterlandske Symboltypus, ser man deraf, at ikke faa af de vesterlandske Oversættere af Nicænum⁶⁹⁾ gjengive dette Symbols *τον κυριον* ved „*Dominum nostrum*“.

b. I alle østerlandske Daabs-, Synodal- og Privatsymboler og Relationer af Troesregelen, hvori Ledet om Christi Opstandelse forekommer og tillige indeholder Tidsbestemmelsen „paa den tredje Dag“ (*τη τριτη ἡμερα, δια τριων ἡμερων, το τριημερον*)⁷⁰⁾ med Undtagelse af eet Daabssymbol, det antiochenske, og eet Privatsymbol, Basilus den Stores, følger den nævnte Tidsbestemmelse efter Verbet „at opstaa“ (*ἀναστάντα τη τριτη ἡμερα*

⁶⁹⁾ Hilarius, Phöbadius, Damasus, Rufinus og Leo den Store. Ogsaa den første Oversættelse af dette Symbol i den Isidorus af Sevilla tillagte Cod. Canonum (Opp. T. VIII p. 98 ed. Migne) og en Oversættelse af det i en (fra det syvende Aarhundrede hidrørende) Cod. Bob. paa Universitetsbibliotheket i Turin (Cod. G. V. 26) have „*Dominum nostrum*“.

⁷⁰⁾ Der gives nemlig ikke faa østerlandske Symboler og Relationer af Troesregelen, hvori Ledet om Christi Opstandelse enten slet ikke findes eller dog mangler Tidsbestemmelsen „paa den tredje Dag“. Hint er f. Ex. Tilfældet i det koptisk-æthiopiske Daabssymbol (s. „Quellen“ II, 12 f.), i Gregorius Thaumaturgus's og i Eunomius's Symbol og i Relationerne af Troesregelen i Origenes's Bemærkninger til Tit. 3, 10 f. og i Constitt. apost. 6, 14, dette er t. Ex. Tilfældet i Epiphanius's andet, længere Daabssymbol, som blot har *ἀναστάντα*, i det første og tredje antiochenske Synodalsymbol, i Arius's Troesbekjendelse og i Relationerne af Troesregelen i Iren. adv. hæress. 1, 10, 1 og 3, 4, 2. I de østerlandske Symboler, som have *τη τριτη ἡμερα*, mangler oftere *ἐκ νεκρων*, f. Ex. i Nicænum, i Antiochenum og i Eusebius af Cæsareas Troesbekjendelse.

o. s. v.)⁷¹⁾. Og hvad de to anførte Undtagelser betræffer, saa er den første rimeligvis kun en tilsyneladende, idet Stillingen af „*tertia die*“ foran „*resurrexit*“ i Antiochenum („*et tertia die resurrexit secundum scripturas*“) sandsynligvis hidrører fra den vesterlandske Oversætter Cassian⁷²⁾, medent

⁷¹⁾ Saaledes i Daabssymbolet i Constitt. apost. 7, 41, i det jernsalemske Daabssymbol hos Cyrillus, i Nicænum, i det cypriske Daabssymbol hos Epiphanius, i Nicæno-Constantinopolitanum, i *Ερμ. εἰς τὸ Σμυρ.* og i det Daabssymbol, som ligger til Grund for den Basiliius den Store tillagte Udlæggelse af Nicænum (s. „Quellen“ II 6; om ogsaa i Armeniacum kan ikke sees af Oversættelserne af det); fremdeles i Antioch. 4, *Εκθ. μακροβ.*, Philippopol., Sirm. 1 og 3, Nicen. og Constant. fra 360, endvidere i Lucianus Martyrs Troesbekjendelse eller Antioch. 2, i Eusebius af Cæsareas Troesbekjendelse, i Presbyteren Charisius's Troesbekjendelse og i Troesbekjendelsen i det Gregorius Thaumaturgus tillagte Skrift *Ἡ κατὰ μερὸς πίστis*; endelig i Relationerne af Troesregelen i det Hippolytus tillagte Skrift *Περὶ Χαρισμάτων (καὶ ἀνεσθῆ δια τριῶν ἡμερῶν)* og i Ignat. ad Trall. 9 læng. Rec. (*ἀνεσθῆ δια τριῶν ἡμερῶν*). Sml. endnu ogsaa de Ord: *καλὶν ἀνεσθῆ τριημερον* i Cyrillus af Jernsalems Katech. IV (*Περὶ δεκα δογματῶν*) n. 12, et Sted i Johannes af Jernsalems Troesbekjendelse (*καὶ ὅτι ἀνεσθῆ τῇ τριτῇ ἡμερᾷ*; s. „Quellen“ II, S. 186 og 189 Anm. 24) og et en Bekjendelse lignende Sted i den (jakobitiske) alexandrinske Patriarchs „*Systatica*“ („*et resurrexit a mortuis tertia die*“; s. „Quellen“ II, 12 Anm. 48).

⁷²⁾ De vesterlandske Oversættere af østerlandske Symboler sætte nemlig i Ledet om Christi Opstandelse en og anden Gang Tidsbestemmelsen foran Verbet, idet de forlade sin græske Originals Ordstilling og følge den, som hersker i de vesterlandske Symboler (s. længere nede S. 168 ff.). Dette gjør Oversætteren af Nicæno-Constantinopolitanum i det chalcedonensiske Concils Acter, Act. II (Coleti, Sacrosancta Concilia T. IV p. 211: „*tertia die resurrexit*“), Oversætteren af det samme Symbol i det tredje toletanske Concils (589) Acter (Coleti, p. s. St. T. VI p. 697: „*tertia die resurrexit*“) og Oversætteren af det philippopolitanske Concils Symbol efter Texten i dette Concils „*Epistola synodalis*“ i Hilarius af Poitiers, „*Ex opere historico Fragm.*“ *Fragm. III* n. 29, Hil. Opp. T. II p. 675 ed. Migne („*tertia die resurrexit a mortuis*“). Sml. endnu ogsaa Hieronymus's „*tertia die resurrexit*“ i denne Kirkefaders meget frie Gjengivelse af det ariminensiske Concils Symbol eller Nicenum i i hans „*Dialogus adv. Luciferianos*“ n. 17, Opp. T. II p. 171. — Paa en lignende Maade har en af det athanasianske Symbols græske Oversættere, Forfatteren af den tredje af de fire af Maurinerne i deres Ud gave

den anden Undtagelse uden Tvivl skriver sig derfra, at Basilus den Stores Troesbekjendelse for en meget stor Del er affattet i Skriftudtryk eller snarere sammensat af Skriftsteder⁷³), og Skriften for det Meste sætter Tidsbestemmelsen „paa den tredje Dag“ foran Verbet „at opstaa“⁷⁴). Den gjør forøvrigt dette, fordi den i Regelen vil fremhæve Tidsbestemmelsen for at udtrykke Jesu Opstandelses meget hurtige, snarlige Indtræden. „Paa den tredje Dag“ er det samme som efter kun et Par Dages Forløb (sml. Hoseas's Ord: „*Han vil gjere os levende efter to Dage; paa den tredje vil han oprejse os*“ Hos. 6, 2). Der, hvor Skriften ikke — af den anførte Grund — vil accentuere Tidsbestemmelsen, sætter den Verbet foran, idet dette jo betegner Hovedsagen, selve Opstandelsen. Hint gjør den paa alle de mange Steder, hvor Jesus i egentlige Ord eller i billedlig Form forudforkynder sin Opstandelse paa den tredje Dag⁷⁵), saavel som ogsaa paa

af Athanasius's Verker T. II p. 728 ss. meddelte Oversættelser, forladt sin latinske Originals Ordstilling og fulgt den i de græske Symboler herskende (*ἀναστήτην τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐκ τῶν νεκρῶν*).

⁷³) Saaledes ere f. Ex. Ledene om Christi Guddom, Menneskevorden og Lidelse væsentlig en Composition af Joh. 1, 3. Col. 1, 16. 17. Joh. 1, 1, Bar. 3, 38 og Phil. 2, 6 og Ledet om Hans Gjenkomst væsentlig en Composition af Matth. 16, 27. 25, 46. Mark. 9, 48 og Joh. 6, 39. 44. 54.

⁷⁴) Saaledes Matth. 16, 21, 17, 23 og 20, 19: *καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθεῖναι, ἐγερθεῖσεται*, Mark. 9, 31 og 10, 44: *μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται*, Luk. 9, 22 og 24, 7: *καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστήσεται*; sml. ogsaa Steder, som: *καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ (ἐγερεῖς) αὐτόν* Joh. 2, 19 f., *καὶ δια τριῶν ἡμερῶν οἰκοδομησάι, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις οἰκοδομῶν* Matth. 26, 60. 27, 40 og *καὶ δια τριῶν ἡμερῶν — οἰκοδομησῶ* Mark. 14, 58. Paa flere Steder staar dog Tidsbestemmelsen efter Verbet. Saaledes Luk. 24, 46: *καὶ ἀναστήναι ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ*, Ap. Gj. 10, 49: *τοῦτον ὁ θεὸς ἡγάγειν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ*, 1 Cor. 12, 4: *καὶ ὅτι ἐγυγερταὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς*. Sml. ogsaa Stedet: *οἰκοδομῶν τρισὶν ἡμέραις* Mark. 15, 29.

⁷⁵) Paa eet Sted, Matth. 12, 39 f., antyder Han den paa den Vis,

næsten alle de Steder, hvor der sigtes til Hans billedlige Forudforkyndelse heraf (s. Anm. 74); dette gjør den paa de faa øvrige, hvor Han eller Andre, efterat Han var opstanden, tale om Hans Opstandelse paa den tredje Dag, samt paa et, hvor der sigtes til Hans billedlige Forudforkyndelse af den (s. samme Anm.). Til et af disse sidste Steder, det i I Cor. 15, 4, paa hvilket en Del af Symbolet, Ledene om Christi Død, Begravelse og Opstandelse, saa at sige, ligger præformeret, og som derfor vel har influeret paa dets Dannelse⁷⁶), slutte sig de østerlandske Symboler, idet det svarede mest til et Symbols Natur først at nævne Hovedsagen, selve Opstandelsen, og saa den temporelle Bibestemmelse: „paa den tredje Dag“. En rhetorisk Fremhævelse af denne af den ovenfor anførte Grund vilde have stemt mindre vel overens med et Symbols Objectivitet, med den Ro og den jævne Tone, der maa herske i det. At Vesterlandet har stillet „*tertia die*“ foran „*resurrexit*“, har, som vi snart skulle se, en anden Grund end en rhetorisk.

Derimod gaar i alle os opbevarede vesterlandske Daabs-symboler uden nogen Undtagelse Tidsbestemmelsen „*tertia die*“ („*tertio die*“, „*die tertio*“⁷⁷) forud for Verbet „at op-

at Han taler om, at Han i tre Dage og tre Nætter skal være i Jordens Indre, hvorved Han tillige henviser til et om dette Ophold typisk varslende Factum fra den gammeltestamentlige Tid: Propheten Jonas's i tre Dage og tre Nætter varende Ophold i Söuhyrets Bug. Her følger Tidsbestemmelsen, *τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας*, efter Verbet *ἔσται*, fordi den ikke skal fremhæves.

⁷⁶) I nogle østerlandske Daabssymboler (Antiochenum, det cypriske Daabssymbol, Nicæno-Constantinopolitanum og Nestorianum) tilføjes ligefrem efter I Cor. 15, 4 Ordene *κατὰ τὰς γραφὰς* til Ledet om Christi Opstandelse. De samme Ord har ogsaa Basilius den Store optaget i sit Symbol. Her kan overhovedet det anførte Sted siges at være sammensat af det paulinske Sted og af Matth. 16, 21, 17, 23 og 20, 19.

⁷⁷) „*Tertio die*“ findes i Aug. „Serm. 212. In trad. Symb.“ og „De fide et Symb.“ og i „Explan. Symb. ad init.“ i Cod. Bob.-Vatic.

staa". Og paa samme Maade forholder det sig ogsaa med alle de vesterlandske Daabsspørgsmaal, Synodalsymboler og Relationer af Troesregelen, hvori Ledet om Christi Opstandelse findes, og hvori det indeholder Tidsbestemmelsen „paa den tredje Dag“⁷⁸). Kun iblandt de ikke faa vesterlandske Privatsymboler, hvori det netop Anførte er Tilfældet, gives der et Par, i hvilke Tidsbestemmelsen, ligesom i næsten alle græske Symboler, følger efter Verbet, nemlig Hæretikeren Pelagius's Troesbekjendelse („*resurrexit tertia die*“) og den romerske Biskop Pelagius den Førstes (555—60) Troesbekjendelse i hans Brev til den frankiske Konge Childebert („*resurrexisse tertia*“ eller „*tertio die*“)⁷⁹), medens dog ogsaa paa disse Symbolers Omraade den omvendte Orden er det Sædvanlige. Aarsagen til, at Tidsbestemmelsen i Vesterlandet næsten uden Undtagelse er bleven sat foran Verbet, er foreøvrigt ikke en rhetorisk, men en grammatisk (s. Madvig, Latinsk Sproglære S. 432). Den græske Ordstilling i de to anførte latinske Symboler staar uden Tvivl i Sammenhæng med deres theologisk-speculative, græciserende Character og dermed forbundne Afhængighed af de græske Symboler. Men hvor meget Vesterlændingene vare vandte til at sige: „*tertia*

paa et Sted („*Quellen*“ II, 53) samt i Eusebius af Vercellis ep. II n. 5 (Migne Patol. T. XII p. 951) og i Leo den Stores ep. 124 n. 6 og 165 n. 7 ed. Ball. „*Die tertio*“ findes i Aug. „*Serm. 214*. In trad. Symb.“ og i „*Enarr. Pseudo-Athan. in Symb.*“ — Gregorius af Tours siger i sit Symbol „*die tertia*“.

⁷⁸) Ogsaa paa de enkelte Steder hos vesterlandske Forfattere, hvor enten Ledet (i sin Helhed eller uden „*a mortuis*“) citeres, eller dog Ord bruges, som hvile paa og gaa tilbage til det (til det hele eller til dens to første Bestanddele), følger, mig bekjendt, altid Verbet paa Tidsbestemmelsen.

⁷⁹) S. Pelagius den Førstes Troesbekjendelse i Garniers „*Auctarium Theodoretii*“, *Dissertatio IV de V synodo generali* n. 12, Theod. Opp. T. V p. 593 ss. ed. Nösselt et Schulze, og i den Sammes „*Dissertationes in librum diurnum Romanorum Pontificum*“, Diss. II n. 28, Migne Patol. T. CV p. 141 ss.

die resurrexit“, fremgaar deraf, at denne Ordstilling er bleven bibeholdt i de fleste latinske Privatsymboler af samme Character, som indeholde hele Ledet om Christi Opstandelse eller dets to første Bestanddele (Damasus's andet og tredje, Julianus af Eclanums, Gregor af Tours's, Gregor den Stores, Athanasianum og et Eusebius af Vercelli tillagt, med Athanasianum beslægtet Symbol⁸⁰).

Marcellus's Troesbekjendelse staar nu ogsaa med Hensyn til Ordstillingen i Ledet om Christi Opstandelse ikke paa de østerlandske, men paa de vesterlandske Symbolers Side (*τη τριτη ημερα αναβαντα εκ των νεκρων*). Og den gjør dette i Lighed med alle græske Oversættelser af det ældre og yngre romerske Symbol og med alle græske Oversættelser af Athanasianum paa een nær, hvis Forfatter har fulgt Ordstillingen i sin Kirkes Daabssymbol, Nicænum (se ovenfor Anm. 72). Heraf følger, at den maa være af vesterlandsk Oprindelse og en Oversættelse af et vesterlandsk Symbol. At Tidsbestemmelsen ogsaa i et Par østerlandske Symboler gaar forud for Verbet, maa ikke indvendes herimod, da, som vi ovenf. S. 166 f. have seet, denne Ordstilling ved det ene, Basilius den Stores Troesbekjendelse, er bleven fremkaldt ved en Grund, der ikke kan have fundet Sted ved Marcellus's Symbol, og ved det andet, Antiochenum, rimeligvis hidrører fra den latinske Oversætter. De græske Oversættere af latinske Symboler have paa en eneste nær (s. ovenf. Anm. 72) i Ledet om Christi Opstandelse holdt sig til sine Originalers Ordstilling, idet de oversatte Ord for Ord. Ligesaa have de latinske Oversættere af græske Symboler paa nogle faa Undtagelser nær (s. dem ovenf. Anm. 72) i det samme Led fulgt sine græske Originalers Ordstilling, ligeledes fordi de gjengave dem Ord for Ord. Ligesom derfor Ordstil-

⁸⁰) Migne, Patrol. T. XII p. 967.

lingen „*resurrexit tertia die*“ i Almindelighed⁸¹⁾ er et af Kjendtegnene paa, at de latinske Symboler, hvori den findes, ere Oversættelser fra Græsk, saaledes er ogsaa Ordstillingen *τη τριτη ημερα ανασταντα* i Almindelighed⁸¹⁾ et af Kjendtegnene paa, at de græske Symboler, hvori den træffes, ere Oversættelser fra Latin.

Ogsaa den Omstændighed, at Marcellus i den anden Artikels tredje Led har stillet Tidsbestemmelsen foran Verbet (*τον επι Ποντιου Πιλατου σταυρωθεντα*), kan anføres for, at hans Troesbekjendelse er en Oversættelse af et vesterlandsk Symbol. — I alle de østerlandske Daabssymboler, som i det anførte Led have Tidsbestemmelsen *επι Ποντιου Πιλατου*⁸²⁾, Daabssymbolet i Constitt. apost. 7, 41, det antiochenske Daabsymbol, det cypriske Daabssymbol hos Epiphanius, Nicæno-Constantinopolitanum og Nestorianum, sættes nemlig denne Tidsbestemmelse efter Participiet (*και σταυρωθεντα επι Ποντιου Πιλατου* Constitt., *και σταυρωθεντα επι Π. Π.*, „*et crucifixus sub P. P.*“ Ant., *σταυρωθεντα τε υπερ ημων επι Π. Π.*, Cypr. og Nic.-Const., *και σταυρωθεντα επι eg. εν ημεραις Π. Π.* Nest.). Og den samme Ordstilling findes ogsaa hos de østerlandske Forfattere paa en Mængde Steder, hvor et Participium eller et Verbum finitum, der udtrykker Christi Lidelse, er forbundet med Tidsbestemmelsen *επι Πον-*

⁸¹⁾ Kun i Almindelighed, fordi der, som vi have seet, gives et Par oprindelig latinske Symboler (Hæretikeren Pelagius's og den romerske Biskop Pelagius den Førstes), hvori den græske, og et oprindelig græsk Symbol (Basilus den Stores), hvori den latinske Ordstilling findes. — Den sidste findes endnu ogsaa i Ordene *ο εμος κυριος, ει και απεθανεν, δι οικονομιαν απεθανεν, αλλα δια τριων ημερων ανεστη* i det af Dressel af en Cod. Vat. udgivne Mart. S. Ign. (Patr. apost. Opp. p. 369 ed. Dress.), uden Tvivl fordi dette Martyriums Forfatter vilde, ligesom de nytestamentlige Forfattere paa de ovenf. anf. Stt., fremhæve, at Christi Opstandelse fulgte meget hurtigt paa Hans Død.

⁸²⁾ At ikke alle have den, derom s. ovenf. S. 145 Anm. 29.

τιου Πιλατου⁸³⁾, medens den omvendte Ordstilling hos de samme Forfattere er meget sjelden og kun træffes der, hvor enten den sædvanlige af en eller anden Grund ikke vel kunde bibeholdes, eller Talen er noget kunstlet⁸⁴⁾. — Derimod staaer Tidbestemmelsen „sub Pontio Pilato“ i en Række af vesterlandske Daabssymboler samt i Gregor den Stores Privat-symbol foran „crucifixus est“⁸⁵⁾. — Marcellus's Symbol har med

⁸³⁾ Ἀληθῶς ἐδιώχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλατοῦ Ign. ad Trall. c. 9 kort. Rec., ἐσταυρώθη καὶ ἀπεθάνεν ἐπὶ Π. Π. p. s. St. læng. Rec.; — τὸν σταυρώσεντα λεγεις ἐπὶ Π. Π. det af Ruinart udgivne græske Mart. S. Ign. c. 2, „crucifixum dicis sub P. P.“ og „crucifixum dicis a P. P.“ de to af Usher udgivne latinske Oversættelser af Mart. S. Ign.; — Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν σταυρώσεντα ἐπὶ Π. Π., ἐπὶ ὀνόματος δεῖ Ἰ. Χ., τὸν σταυρωθέντος ἐπὶ Π. Π., κατὰ τὸν ὀνοματός Ἰ. Χ., τὸν σταυρωθέντος ἐπὶ Π. Π., σταυρωθέντος ἐπὶ Π. Π. Just. Mart. Apol. I, c. 13 og 61, Apol. II c. 8 og Dial. cum Tryph. c. 85; — ἐν τῷ ὀνόματι Ἰ. Χ., τὸν σταυρωθέντος ἐπὶ Π. Π., ὁ παθὼν ἐπὶ Π. Π., „qui et passus est sub P. P.“, „et passus sub P. P.“ Iren. adv. hæres. 2, 32, 4. 3, 12, 9 og 3, 4, 2; — τὸν σταυρωθέντος ἐπὶ Π. Π. καὶ Ἡρώδου, τὸν σταυρώσεντα ἐπὶ Π. Π. Constitt. apost. 6, 30, 5 og 7, 23, 1.

⁸⁴⁾ S. Stederne ἀληθῶς ἐπὶ Ποντίου Πιλατοῦ καὶ Ἡρώδου τετραρχοῦ καζηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν ἐν σαρκί Ignat. ad Smyrn. c. 1 kort. Rec. (den længere har stillet ἀληθῶς efter ἐν σαρκί; καὶ ἐπὶ — ἐν σαρκί ἀληθῶς), hvor aabenbart Complementerne ὑπὲρ ἡμῶν ἐν σαρκί (ὁ ἡ. ἔ. σ. ἀληθῶς) vare ivejen for at ἐπὶ — τετραρχοῦ blev stillet efter καζηλωμένον, — fremdeles καὶ πρὸς τῶν χριστοκτόνων Ἰουδαίων ἐπὶ Ποντίου Πιλατοῦ ἡγεμονος καὶ Ἡρώδου βασιλεῶς καὶ σταυρὸν ὑπομεινάντι Ign. ad Magnes. c. 11 læng. Rec., hvor καὶ σταυρὸν ὑπομεινάντι er blevet sat efter ἐπὶ — βασιλεῶς, fordi Estertrykket ligger paa det og det derfor maatte faa den sidste Plads, — endelig τῷ ἐπὶ Ποντίου σταυρωθέντι Πιλατοῦ i Symeon Metaphrastes's Mart. S. Ign. c. 6, hvor Udtryksmaaden (ἐπὶ Ποντίου foran Participiet, Πιλατοῦ efter det) er kunstlet.

⁸⁵⁾ Daabssymbolerne ere: det oldromerske i Cod. Laud., sammes græske Oversættelse i „Psalterium regis Æthelstani“, de to af de Rubeis opdagede, efter ham i den forøjulieniske Kirkeproviands brugte, hvoraf det ene er identisk med det oldromerske (s. dem hos Walch, p. d. anf. St. p. 54 s. og hos Hahn, p. d. anf. St. S. 39); det türinske, det ravenatiske; det af mig i Theol. Tidsskr. B. V S. 295 og „Quellen“ B. II S. 134 af to Wiener Haandskrifter udgivne; endelig det i „Ennarr-

Hensyn til Stillingen af Tidsbestemmelsen *ἐπὶ Ποντίου Πιλατοῦ* et Sidestykke i den græske Oversættelse af det kortere, ældre romerske Symbol i „*Psalterium regis Æthelstani*“, idet den anden Artikels tredje Led ogsaa i denne Oversættelse lyder: *τον ἐπὶ Ποντίου Πιλατοῦ διαυρώσεντα καὶ ταφέντα*.

c. I de østerlandske Daabs-, Synodal- og Privatsymboler og Relationer af Troesregelen, som indeholde Ledet om Christi Himmelfart, og paa de Steder hos østerlandske Forfattere, hvor Himmelfarten nævnes, bruges om den for det Meste Verbet *ἀνερχεσθαι* (*ἀνελθῆναι*, *ἀναλῆλυσεναι*), gaa op, samt Substantivet *ἀνελευσις* Opgang⁸⁶),

Pseudo-Athan. in. Symbolum“. Sml. ogsaa endnu Ordene: „*credimus itaque in eum, qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus*“ i Augustins Skrift „*De fide et Symbolo*“ n. 11 og Ordene: „*qui filius Dei et virginis homo Christus Jesus pro nostra salute sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus*“. I Gregor den Stores Privatsymbol lyder den anden Artikels tredje Led: „*et sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus*“.

I en endnu større Række af vesterlandske Daabs- og Privatsymboler (samt i Tertullians Relation af Troesregelen i „*De vel. virgg.*“) staar dog, som i de østerlandske Daabssymboler, hvori *ἐπὶ Ποντίου Πιλατοῦ* findes, og paa de ovenf. Anm. anf. Stt. hos græske Forfattere, Tidsbestemmelsen efter Verbet. Vi finde denne Ordstilling i Særdeleshed i alle de Daabs- og Privatsymboler, hvori den anden Artikels tredje Led lyder: „*passus*“ eller „*passus est sub Pontio Pilato, crucifixus*“ etc. (Dam. 2 og 4: „*passum sub Pontio Pilato, crucifixum*“).

⁸⁶) *Ἀνερχεσθαι* (*ἀνελθόντα*) bruges i Daabssymbolet i Constitt. apost. 7, 41, i det jerusalemske Daabssymbol, i Nicænum, i det cypriske Daabssymbol, i Nicæno-Constantinopolitanum, i Epiphanius's længere Daabssymbol og i *Ερμ. εἰς τὸ Συμβ.*; fremdeles i Ant. 1 og 3; endvidere i de smyrnensiske Presbyteres mod Noëtus rettede Bekjendelse, saaledes som denne Bekjendelse refereres ved Epiphanius i Panar hæres, 57 (hos Hippolitus ctr. Noet 2, hvor den ligeledes refereres, mangler Himmelfarten), i Lucianus Martyrs Troesbekjendelse, som blev antagen af den anden antiochenske Synode, i Eusebius af Cæsareas paa den cæsareensiske Kirkes Daabssymbol hvilende og det nicænske Concil forelagte Troesbekjendelse, i den Athanasius tilskrevne Bekjendelse *περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ Θεοῦ λόγου* („*Quellen*“ B. I S. 154), i Arius's Troesbekjendelse og i Presbyteren Charisius's Troesbekjendelse; frem-

ofte ogsaa Verbet *ἀναλαμβάνεσθαι* (*ἀναληφθῆναι*), optages, og Substantivet *ἀναληψις*, Optagelse⁸⁷⁾, men

deles i Relationen af Troesregelen i Constitt. apost. 6, 11, i Epiphanius's Opsats *περί πίστεως* i Slutningen af hans Panarion og i den Macarius af Jerusalem tillagte Betragtning af Christi Historie fra Hans Kjødspaa- tagelse af indtil Hans Gjenkomst til Dommen i Gelasius af Cyzikus's „Historia concilii Nicæni“; endelig hos Just. Mart. i Apol. I c. 21. 31. 42. 46. 50 og i Dial. c. Tryph. c. 108, i Constitt. apost. 5, 19, 6, hvor et Brudstykke af Troesregelen anføres, og i Cyrillus af Jerusalems Katech. IV n. 14. — Substantivet *ἀνελευσίς* forekommer om Himmelfarten tre Gange hos Justinus Martyr, Apol. I c. 26 og Dial. c. Tryph. c. 39 og 87.

⁸⁷⁾ *Ἀναλαμβάνεσθαι* og *ἀναληψις* bruges i den Basilios den Store tilskrevne, paa et med Epiphanius's længere Daabssymbol og *Ἐρμ. εἰς τὸ Συμβ.* beslægtet Daabssymbol hvilende Udlæggelse af Nicænum („Quellen“ B. II S. 6); fremdeles i Ant. 4. *Ἐκδ. μακροβ.* Philippopolit. („receptus est“), Sirm. 1 og 3, Niseen. Seleuc. og Constant. fra 360; endvidere i den apostoliske Troesbekjendelse efter Alexander af Alexandriens Meddelelser i hans Brev til Alexander af Constantinopel, hvor *ἀναληφθεὶς* vel gaaer tilbage til den alexandriniske Kirkes Daabsbekjendelse (dog har Arius i sin Troesbekjendelse *ἀνελθόντα*), i Johannes af Jerusalems Troesbekjendelse („Quellen“ B. I S. 186 og S. 189 Anm. 24) og i en Troesbekjendelse i det Gregorius Thaumaturgus tillagte Skrift *Ἡ κατὰ μέρος πίστις*, fremdeles i Relationerne af Troesregelen i Iren. adv. hæress. 1, 10, 1 (*καὶ τὴν ἐνσάρκον εἰς τοὺς οὐρανούς ἀναληψιν κ. τ. λ.*) og 3, 4, 2 („et in claritate receptus“), i Orig. „De principiis“, Lib. I Præf. § 4 ss. („assumptus est“) og i Constitt. apost. 8, 1; endelig i Test. XII Patrr. p. 585 (*ἕως ἀναληφθεὶς αὐτοῦ*), i Iren. adv. hæress. 3, 16, 8 (*δια τὴν ἐνσάρκον ἀναληψιν αὐτοῦ*) og 4, 33, 13 („quoniam illuc assumptus est, unde et descendit“; quæ post assumptionem ejus facta est“), i Hippolytus's Skrift „Ctr. Noët.“ c. 18 (*ἀναλαμβάνεται εἰς οὐρανούς*; Slutningen af dette Skrift indeholder en Slags Relation af Troesregelen), i Constitt. apost. 5, 7, 18, hvor ligeledes en Slags Relation af Troesregelen findes (*ἀνελθῶν — εἰς τὸν οὐρανὸν πρὸς τὸν ἀποστείλαντα αὐτόν*) og 7, 39, 3 (*ταπερί ἀναληφθεὶς*) og i Overskriften over Cyrill. af Jerus. Katech. IV n. 13 og 14 og over flere Homilier af Chrysostomus (*Περὶ ἀναληφθεὶς; Εἰς τὴν ἀναληψιν τοῦ κυρίου κ. τ. λ.*). Himmelfartsdagen kaldtes i Orienten *ἡ ἑορτὴ τῆς ἀναληφθεὶς* og *ἀναληψις* Constitt. apost. 5, 19, 6. 20, 2 og 8, 33, 2 (sml. ogsaa Udtrykket *ἡ ἀναληψιμὸς ἑορτὴ* i Socr. hist. eccl. VII, 26). — *Ἀναλαμβάνεσθαι* og *ἀναληψις* i de østerlandske Symboler og hos de østerlandske Forfattere slutter sig forøvrigt til de Steder i Skriften, paa hvilke Christi Himmelfart betegnes med

kun meget sjelden, kun undtagelsesvis, Verbet *ἀναβαίνειν* (*ἀναβηναι*, *ἀναβεβηκεναι*), stige op, og Substantivet *ἀναβάσις*, Opstigning⁸⁸).

Derimod bruges i næsten alle vesterlandske Daabs-symboler om Christi Himmelfart det til *ἀναβαίνειν* svarende „*ascendere*“. Og det samme sker ogsaa i det

disse Ord, Marc. 16, 19. Ap. Gj. 1, 2. 11. 22, 1 Tim. 3, 16 og Luc. 9, 51 (sml. ogsaa Stederne om Elias's og Henochs Himmelfart, om hvilke ligeledes *ἀναλαμβάνει* bruges 1 Kgb. 2, 11. Sir. 48, 9. 49, 14 og 1 Macc. 2, samt Titelen af det pseudoepigraphiske Skrift om Moses's Himmelfart, *Ἀναληψὶς Μωϋσέως*).

⁸⁸) *Ἀναβαίνειν* og *ἀναβάσις* bruges om Christi Himmelfart, mig bekjendt, kun i eet Privatsymbol, Basilus den Stores (*ἀνεβη τε εἰς οὐρανους* eller *εἰς τοὺς οὐρανους*), i Ep. Barn. c. 15 (*ἀνεβη εἰς τοὺς οὐρανους*), i Cyrillus af Jerusalems Katech. IV n. 13 og 11 (*ἀνεβη καὶν εἰς τοὺς οὐρανους*), og i en trinitarisk og christologisk Bekjendelse i det Gregorius Thaumaturgus tillagte Skrift *Ἡ κατὰ μέρος πίστις* (*Ὁμολογοῦμεν — τὴν εἰς οὐρανὸν ἀναβάσιν*). Sml. endnu ogsaa Titelen af det pseudoepigraphiske Skrift *Ἀναβατικὸν Ἡθαίου*. „*Ascendit*“ i „*et in coelos ascendit*“ i Antiochenum er efter al Rimelighed ikke en Oversættelse af *ἀναβαντα*, men af *ἀνελθόντα*, idet den latinske Oversætter, Cassian, gjengav dette Ord ved det i de latinske Symboler om Himmelfarten næsten almindelig brugte. Det samme have i det Mindste alle latinske Oversættere af Nicæno-Constantinopolitanum uden Undtagelse gjort (s. Walch, p. d. anf. St. p. 80 ss.), og *ἀναβαντα* findes ellers ikke i noget som helst græsk Daabs-symbol. (Med „*ascendit*“ i den latinske Oversættelse af det en Bekjendelse lignende Symbol i den [jakobitiske] alexandriniske Patriarchs „*Systatica*“ forholder det sig uden Tvivl ligesom med det samme Ord i Cassians latinske Oversættelse af Antiochenum). — Forøvrigt slutte *ἀναβαίνειν* og *ἀναβάσις* paa de anførte Steder sig paa en lignende Maade til de nytestamentlige Steder Eph. 4, 8—10 (*Ἀναβάς εἰς ὕψος — το δε ἀνεβη — og ἀναβάς*) og Joh. 3, 13 (*οὐδεὶς ἀναβεβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν κ. τ. λ.*), som *ἀναλαμβάνει* og *ἀναληψὶς* slutte sig til de i Anm. 87 anførte bibelske Steder.

Foruden ved de omhandlede Ord betegnes Himmelfarten endnu ogsaa ved *ἀνιεναι εἰς τὸν οὐρανὸν* (Just. Mart. Apol. I c. 51; sml. ogsaa *ἀνιόντι* i Cyrill. af Jerus.'s Kat. IV n. 13) og *ἀνοδος* „*reditus*“ (Ant. 4 *Ἐξδ. μακροστ.* Philippol. („*post reditum*“) Sirm. 1, Athan. Troesbekjendelse i hans *Ἐξδ. πίστ.* og de af Suic. i hans Thes. under *ἀνοδος* anf. Stt.).

toletanske Concils Symbol, i næsten alle de vesterlandske Privatbekjendelser, som indeholde Ledet om Himmelfarten, i de vesterlandske Daabsspørgsmaal, hvori dette Led opføres, og paa næsten alle de Steder hos vesterlandske Forfattere, hvor det nævnes, eller hvor der tales om, at Kristus opfor tilhimmels. Kun eet Daabssymbol, det i „Serm. de Symb. ad Catech.“ 2, 3 og 4 og i „Contra Judæos &c. de Symb. serm.“ udlagte, et nordafrikansk, tre Privatsymboler, det andet og fjerde af de fire Damasus af Rom tillagte, og Patricius's „Confessio“ (Migne, Patrol. T. VIII p. 801 s.), og et Sted i Arnobius den Yngres „Conflictus de Deo trino et uno“ Lib. II c. 26 (Migne ib. p. 308)⁸⁹) have de til ἀναλαμβάνειν svarende Verber „assumi“ og „recipi“ „*assumptus in coelum, assumptum in coelos*“, „*assumptum in coelis*“, „*in coelis receptum*“, „*assumptus in coelum*“). Desforuden findes „recipi“ og de med „assumi“ mere eller mindre beslægtede Verber „resumi“, „eripi“ og „sufferri“ i Nordafrikanerne Tertullians og Cyprians og i Victorinus af Petaviums Relationer af Troesregelen („*receptum in coelis*“, „*in coelis resumptum*“, „*in coelis ereptum*“, „*in coelum est ereptus*“, Tert. de vel. virgg. 1, adv. Prax. 2, de præscriptt. hærett. 13, Apolog. 21, „— *in coelum — sublatus est*“, Cypr. de idol. van. 14 — „*in coelos receptum*“, Vict.).

Marcellus's Troesbekjendelse har nu i Ledet om Himmelfarten ikke et af de to i Østerlandet sædvanlige Ord, men det Ord, som er gjængs i Vesterlandet, medens det i Østerlandet kun bliver brugt undtagelsesvis og ikke i noget Daabssymbol, men kun i et eneste Privatsymbol (ἀναβαῖντα εἰς τοὺς οὐρανούς). Den staar ogsaa i dette Punkt sammen med den græske Oversættelse af det oldromerske Daabssymbol i „Psal-

⁸⁹) Paa et andet Sted, Lib. II c. 12, ib. p. 288, bruger Arnobius „ascendit“.

terium regis Æthelstani“ (*ἀναβαντα εἰς τοὺς οὐρανούς*), medens de græske Oversættelser af det senere romerske Symbol allesammen have *ἀνέρχασθαι* (*ἀνελθοντα, ἀνῆλθεν*), og de græske Oversættelser af Athanasianum dels ligeledes have *ἀνέρχασθαι* (*ἀνελθων, ἀνῆλθεν*; de tre første af de fire i Athan. Opp. ed. Maurr. T. II p. 728 ss. aftrykte og en i en Cod. Ambros.), dels *ἀναλαμβάνεσθαι* (*ἀναληφθεις, ἀνελήφθη*; den fjerde af de fire p. d. anf. St. aftrykte og en i en Cod. Venet.). Forfatterne af disse Oversættelser have gjengivet sine østerlandske Originalers „*ascendit*“ ved de Ord hvormed Himmelfarten i de østerlandske Symboler og hos de østerlandske Forfattere sædvanlig blev betegnet, Forfatterne af Oversættelsen i „Psalterium regis Æthelstani“ og den i Marcellus's Troesbekjendelse foreliggende Oversættelse have derimod holdt sig til sin latinske Originals Bogstav.

d. Den anden Artikels sidste Led begynder i de østerlandske Daabs-, Synodal- og Privatsymboler og Relationer af Troesregelen samt paa de Steder hos østerlandske Forfattere, hvor der sigtes til det, eller dets Indhold anføres, snart med *καὶ παλιν ἐρχομενον*⁹⁰⁾ eller *καὶ ἥξοντα παλιν*⁹¹⁾ eller *παλιν ἐρχομενον*⁹²⁾, snart med *καὶ ἐρχομενον*⁹³⁾

⁹⁰⁾ Saaledes i Daabssymbolet i Constitt. apost. 7, 41, i Antiochenum: „*et iterum veniet*“, i det cypriske Daabssymbol hos Epiphanius, i Nicæno-Constantinopolitanum og i Nestorianum; fremdeles i Ant. 1 hos Athanasius, de Synodis n. 22, og i Ant. 3; endvidere i Martyren Lucians Troesbekjendelse eller Ant. 2, i Presbyteren Charisius's Troesbekjendelse og i Arius's Troesbekjendelse; endelig i Iren. adv. hæres. 3, 16, 6: „*et rursus venturus in gloria*“ og i Constitt. apost. 60, 3, 5: *καὶ παλιν ἐρχομενου ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος κ. τ. λ.*

⁹¹⁾ Saaledes i Eusebius af Cæsarens paa den cæsareensiske Kirkes Daabssymbol hvilende og det nicænske Concil forelagte Troesbekjendelse.

⁹²⁾ Saaledes i Seleuc.; sml. ogsaa Just. Mart. Apol. I, 32: *προσδοκηθούσιν παλιν παραγενήσομενον*, I, 50: *παλιν μετὰ δοξης παραγενήσεται*, Dial. c. Tryph. 35: *ἐν τῇ παλιν αὐτοῦ γενήσομενη ἐν δοξῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ* og 52: *τα ἔθνη — παλιν — παραγε-*

eller *καὶ ἐλευδομενον*⁹⁴⁾ eller *ἐρχομενον τε*⁹⁵⁾, snart endelig blot med *ἐρχομενον*⁹⁶⁾ eller *ἐρχομενος, ἐλευδομενος*, „*venturus*“⁹⁷⁾. Kun i et eneste Symbol, Basilius den Stores, begynder Ledet med *ὁθεν ἐρχεται*. Østerlændingerne satte det altsaa for det Meste i Forbindelse med Christi Sæde ved Faderens Højre ved Conjunctionen *καὶ* (undtagelsesvis ogsaa ved Conjunctionen *τε*), sjældnere lode de det følge paa dette Led uden nogen Forbindelse, og i det første Tilfælde betegnede de Christi Komme hyppigst ved Tilføjelse af *παλιν* til Verbet „at komme“ som en Gjenkomst, oftere dog ogsaa simpelthen som en Kommen, medens de i det sidste Tilfælde i Regelen brugte det blotte *ἐρχεσθαι* og kun undtagelsesvis *παλιν ἐρχεσθαι*. Ligesaa knyttede de kun undtagelsesvis den anden Artikels Slutningsled til det foregaaende Led ved *ὁθεν*.

νηδομενον προδοκῶει og Ignat. ad Smyrn. 3 læng. Rec.: *ὅν αὐτῇ τη — σαρκί — παλιν ἐρχομενος*, snarvelsom ogsaa Constitt. apost. 8, 12, 17: *καὶ τῆς μελλούσης αὐτοῦ δευτερας παρουσίας, ἐν ᾗ ἐρχεται μετὰ δοξης καὶ δυναμεως* og Just. Mart. Apol. I, 51: *τὴν δευτεραν (παρουσίαν) ὅταν μετὰ δοξης ἐξ οὐρανῶν παραγενεσθῶναι κηρυσσεται*.

⁹³⁾ Saaledes i det jerusalemske Daabssymbol hos Cyrillus, i Nicænum og i Armeniacum („*and that He shall come*“) og fremdeles i Ant. 1 hos Socrates, Hist. eccl. 2, 10, og Nicephorus, Hist. eccl. 10, 5, i *Εκθ. μακρ.* og i Sirm. 1.

⁹⁴⁾ Saaledes i Sirm. 3.

⁹⁵⁾ Saaledes i Nicænum. — Sml. endnu ogsaa Iren. adv. hæress. 1, 10, 1: *καὶ τὴν ἐκ τῶν οὐρανῶν παρουσίαν αὐτοῦ*, 3, 16, 8: *ὅς καὶ — ἐλευσεται*, Constitt. apost. 5, 19, 6: *ὅς καὶ ἐλευσεται*, Just. Mart. Apol. I, 51: *ὅς δε καὶ ἐξ οὐρανῶν μετὰ δοξης παραγενεσθῶναι μέλλει*, Ignat. ad Magnes. 11 læng. Rec.: *καὶ ἐρχομενῷ κ. τ. λ.*, Macarius af Jerusalem i Gelasius af Cyzikus's „Hist. Concil. Nic.“: *ὁν καὶ ἤξειν προδοκῶμεν* og Johannes af Jerusalems Bekjendelse: *καὶ ὅτι ἐλευσεται κ. τ. λ.*

⁹⁶⁾ Saaledes i Epiphanius's længere Daabssymbol, i *Ερμ. εἰς το Συμβ.* og i de smyrnæiske Presbyteres Bekjendelse mod Noët hos Epiphanius, Panar. hæres. 57 n. 1.

⁹⁷⁾ Saaledes i den Basilius den Store tilskrevne Udlæggelse af Nicænum („*Quellen*“ II S. 6), i Const. fra 360, i Philipp. og i Iren. adv. hæress. 3, 4, 2.

Ganske anderledes forholder det sig derimod med den anden Artikels sidste Led paa de vesterlandske Symbolers Omraade. I alle de mange vesterlandske Daabssymboler, maaske paa et eneste nær⁹⁸⁾, samt i de vesterlandske Troespørgsmaal, der indeholde dette Led, med een Undtagelse⁹⁹⁾, forbindes det nemlig med det eller de to forangaaende Led ved „*inde*“ eller ogsaa „*unde*“¹⁰⁰⁾. Og det samme er ogsaa Tilfældet i nogle Privatsymboler¹⁰¹⁾ samt i det af Facundus af Hermiane anførte Symbol („*unde venturus est*“ etc.), i Athanasianum („*inde venturus*“ etc.) og i den oldirske Kirkes Troesbekjendelse i „Antiphonarium Benchorense“. I det sidste begynder dog den anden Artikels Slutningsled med det ellers ikke forekommende „*exinde*“ („*exinde venturum*“ etc.). Udtryksformer uden „*inde*“ eller „*unde*“ findes i Vesterlandet kun der, hvor det ikke kom an paa at anføre Ledet ordret eller nøjagtigt: i en Række Privatsymboler og Relationer af Troesregelen¹⁰²⁾ samt i Hieronymus's

⁹⁸⁾ Nemlig Venantius Fortunatus's, hvori den anden Artikels Slutningsled citeres med de Ord: „*Judicaturus vivos et mortuos*“, ifald ikke Venantius i disse Ord blot skulde have antydnet Ledets Indhold (sml. det ovenf. Anm. 59 S. 158 f. Bemærkede). I et af det parisiske Nationalbibliotheks Haandskrifter, Cod. S. Vict. 596, lyder Ledet: „*inde venturus judicare vivos et mortuos*“. Dog tilhører i disse Ord „*inde venturus judicare*“ uden Tvivl Afskriveren, der ogsaa i andre Punkter har tilladt sig at forandre de Ord, hvormed Venantius har citeret Symbolets enkelte Led. Mangelen af „*inde*“ i „De Symb. serm. ad catech.“ 2 og i „Contra Judæos etc. serm. de Symb.“ hidrører fra fri, unøjagtig Citation, da „De Symb. serm. ad Catech.“ 3 og 4 have Ordet.

⁹⁹⁾ Nemlig i Troespørgsmaalene i „Sacramentarium Gallicanum“, i Pirminius's Skrift „De libris canonicis“ og i „Missale Monasterii Geltonensis“. Hvad Undtagelsen angaar, saa s. nedenf. S. 180 Text.

¹⁰⁰⁾ „*Unde*“ findes dog kun i et eneste Daabssymbol, det oldromerske i Cod. Laud.

¹⁰¹⁾ Nemlig i Damasus's anden og fjerde Troesformel („*inde venturum*“ etc.), i Gregor den Stores Troesbekjendelse og i Alcuins „*Confessio fidei*“.

¹⁰²⁾ Auxentius af Mailands Troesbekjendelse „*venturum*“ etc.), Pe-

frie Gjengivelse af den ariminensiske eller nicenske Synodes Bekjendelse i hans „Dial. adv. Luciferianos“ n. 17 („*venturus, judicare vivos et mortuos*“) og paa enkelte Steder hos vesterlandske Forfattere¹⁰³); og det til det græske *καὶ πάλιν* svarende latinske „*et iterum*“ forekommer kun en eneste Gang, nemlig i de Troesspørgsmaal, der efter „Acta S. Savini, Episcopi et Martyris“ skulle være blevne brugte ved Venustianus's Daab („*Et iterum venturus est judicare vivos et mortuos et seculum per ignem?*“). Vi kunne saaledes sige, at det hørte med til den vesterlandske Symboltypus, at det udgjorde et Træk i samme, at betegne Christi Komme til Dommen som en Kommen fra det Sted, hvor Han sidder, eller ogsaa hvorhen Han var opfaren, og hvor Han sidder, og saaledes i den anden Artikels sidste Led at vise tilbage til Ledet om Christi Sæde ved Faderens Højre eller ogsaa til dette Led og til Ledet om hans Himmelfart, i Regelen demonstrativisk („*inde*“), undertiden relativisk („*unde*“).

Hvor vante Vesterlændingerne vare til at forbinde den anden Artikels Slutningsled med det forangaaende eller de to forangaaende Led ved „*inde*“ eller „*unde*“, hvorledes dette „*inde*“ eller „*unde*“ hos dem hørte med til Symbolets Typus,

lagius's Troesbekjendelse („*venturus est ad iudicium vivorum et mortuorum*“), Julianus af Eclanums Troesbekjendelse („*Quem venturum credimus ad vivos et mortuos iudicandos*“), Gennadius af Massilia's Skrift „De dogmatibus ecclesiasticis“ („*Quod autem diximus in Symbolo, in adventu Domini vivos ac mortuos iudicandos*“), Fulgentius af Ruspe i sit Skrift „De fide ad Petrum“ („*qua — carne — etiam venturus est*“ etc.), Gregorius af Tours's Troesbekjendelse „*venturum ac iudicaturum*“ etc.), den romerske Biskop Pelagius II's Troesbekjendelse („*sicut ascendit in coelis, ita venturum*“ etc.) og den Eusebius af Vercelli tilskrevne „Confess. de S. Trin.“ („*expectatus in finem sæculorum iudex omnium vivorum et mortuorum*“).

¹⁰³ Hilar. „De Trin.“ 7, 6 („*qui vivorum iudex est et mortuorum*“) og Arnobius „Conflict. de Deo trino et uno“ 2, 12 („*cum eo venturus est iudex*“).

θεν δε παλιν ερχομενος κ. τ. λ.; s. Athan. Opp. T. II p. 733 ed. Montf.).

Marcellus's Symbol slutter sig nu ogsaa med Hensyn til det i det Forangaaende omtalte Punkt ikke til den østerlandske, men til den vesterlandske Symboltypus, idet den anden Artikels sidste Led i samme lyder *ὁθεν ερχεται κριναι ζωντας και νεκρους*. Den relativiske Forbindelse af dette Led med de to forangaaende finde vi igjen i det oldromerske Symbol i Cod. Laud. („*unde venturus est judicare vivos et mortuos*“), i den græske Oversættelse af det samme Symbol i „*Psalterium Æthelstani*“ (*ὁθεν ερχεται κριναι ζωντας και νεκρους*), i det af Facundus af Hermiane anførte Symbol („*unde venturus est*“ etc.) og i enkelte latinske Oversættelser af Nicænum (s. ovenf. Anm. 104) samt i et Haandskrift af en latinsk Oversættelse af Nicæno-Constantinopolitanum (s. ovenf. Anm. 105).

Jeg behøver neppe at fremhæve, hvor overordentlig stærkt de i det Foregaaende omtalte Punkter i Forening tale for, at Marcellus's Troesbekjendelse er et vesterlandsk Symbol, en Oversættelse af et saadant, eller snarere, hvorledes de fordre dette. Om hvert enkelt af de fleste iblandt dem (alle paa det første nær) for sig alene endnu kan lade nogen Tvivl tilbage herom, forsaavidt som der dog gives et eller andet østerlandsk Symbol eller symbolagtigt Stykke eller Sted, der med Hensyn til det stemmer overens med den, saa maa dog allerede alle disse Punkter tilsammen være tilstrækkelige til at udelukke enhver Tvivl. Thi hvorledes skulde et Symbol i saa mange Punkter paa een Gang kunne danne en Undtagelse

¹⁰⁵⁾ Man kunde som Bevis for, at det kan gjøre dette, ville beraabe sig paa Basilius den Stores Troesbekjendelse, som jo, mærkelig nok, forener tre Undtagelser fra, hvad der i de østerlandske Troesbekjendelser er Regel, i sig (Tidsbestemmelsen *τη τριτη ημερα* foran Opstandelsesverbet, *αναβηναι* i Ledet om Himmelfarten og *ὁθεν* i Le-

fra Regelen?¹⁰⁶). Men hertil kommer saa endnu, at i eet, det førstomtalte Punkt (Ordningen af de tre Bestanddele af den anden Artikels første Led) ikke engang nogen Undtagelse kan opvises paa det østerlandske Symbolomraade. Dette gjør den ancyranske Biskops Troesbekjendelses vesterlandske Op-
rindelse endnu sikrere.

Men bærer ikke Marcellus's Symbol i et Par fremragende Punkter klarligen de østerlandske, græske og ikke de vesterlandske, latinske Symbolers Præg, og maa det ikke derfor dog høre med til hine og ikke til disse?

1. Alle den anden Artikels Led fra det andet af udtrykkes i de østerlandske, græske Symboler ved i Accusativ staaende af det *εἰς*, hvormed Artikelen begynder (*Καὶ εἰς [ἐν] κυρίῳ κ. τ. λ.*), og som igjen styres af *Πιστεύω* (*Πιστευόμεν*) i Begyndelsen af den første Artikel, afhængige Participia, som danne en Række Appositioner til det første Led (*Καὶ εἰς [ἐν] κυρίῳ Ἰησοῦν Χριστῶν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ* —), Appositioner, hvori Herren fremtræder som Troens Object, og som indeholde Udsagn om Ham eller om Hans Historie (*τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος — σταυρωθέντα, ταφέντα, ἀναστάντα, ἀνελθόντα, καθεζόμενον, ἐρχόμενον*), saa at altsaa alle de historiske Kjendsgjæringer, som i den anden Artikels andet til sidste Led udsiges om Herren, blive til lutter i Form af appositionelle Adjectiva optrædende Betegnelser af Hans

det om Christi Komme til Dommen). Men, bortseet fra, at Marcellus's Symbol dog vilde forene endnu flere i sig (foruden de tre anførte, som det vilde have fælles med Basilus's Bekjendelse, endnu Ordstillingen i den anden Artikels første Led og Ordstillingerne *Χριστῶν Ἰησοῦ* og *ἐκ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα*), saa har den første og rimeligvis ogsaa den anden af de tre Undtagelser, som vi ovenf. S. 167 have seet, hos Basilus sin Grund i en særegen Omstændighed, der er aldeles fremmed for Marcellus's Symbol, nemlig deri, at den græske Kirkefader har bekjendt sin Tro, saavidt muligt, i Skriftudtryk.

Person, til lutter appositionelle Prædicater eller Epitheter til den.

Ganske anderledes forholder det sig derimod med de østerlandske, latinske Symboler. I disse finde vi i Regelen foran den anden Artikels andet eller ogsaa andet og tredje Led et Pronomen relativum („qui“)¹⁰⁷), ved hvilket

¹⁰⁷) Blot foran det andet Led finde vi „qui“ i det mailandske Symbol i Ambrosius's „Explan. Symb. ad init.“ („qui natus est de Sp. s. ex M. v., sub P. P. passus et sepultus, tertia die res.“ Cod. Vat., „qui conceptus est de Sp. s., natus de M. v., passus sub P. P., crucifixus mortuus et sepultus, tertia die res.“ Cod. Lamb.), hos Augustin („qui natus est de Sp. s. et M. v., passus est sub P. P., crucifixus et sepultus, tertia die res.“), i det oldaquilejensiske Symbol hos Rufin („qui natus est de Sp. s. ex M. v., crucifixus sub P. P. et sepultus, desc.“), i Symbolet hos Venantius Fortunatus („qui natus est de Sp. s., crucifixus sub P. P., desc.“), i det romerske Symbol i den aquilejensiske Kirke („qui natus est de Sp. s. ex M. v., sub P. P. crucifixus est et sepultus, tertia die res.“), i Symbolet hos Nicetas af Romatiana („qui natus est ex Sp. s. et M. v., passus sub P. P. — tertia die res.“), i det spanske Symbol hos Etherius og Beatus („qui natus est de Sp. s. et M. v., passus sub P. P., crucifixus et sepultus, desc.“), i det senere, længere romerske Symbol i „Psalterium Græcum Papæ Gregorii“ og i „Ordo Romanus de divinis officiis“, i Symbolet i de pseudoaugustinske „Sermones de Symb.“ 242—4, i Legendeformelen i de pseudoaugustinske „Sermones de Symb.“ 240 og 241, i Symbolet hos Pirminius, i Symbolet i „Missale Gellonense“ og paa mange andre Steder („qui conceptus est de Sp. s., natus ex M. v., passus sub P. P., crucifixus, mortuus et sepultus, desc.“), i det andet Symbol i „Missale Gallicanum vetus“ og i Symbolet hos Faustus af Rhegium (ligesaa; kun mangler i begge „descensus“, saa at „tertia die res.“ følger paa „sepultus“ og i Symb. hos Faustus maaske ogsaa „mortuus“), i det første Symbol i „Miss. Gall. vet.“ („qui conceptus est de Sp. s., natus est de M. v., passus est sub P. P., crucifixus, mortuus et sepultus, desc.“); endelig i Symbolet hos Pseudo-Chrysostomus („qui, natus de Sp. s. et e. M., crucifixus est sub P. P. et sepultus, desc.“)

Foran det andet og det tredje Led finde vi „qui“ i det oldromerske Symbol i Cod. Land. („qui natus est de Sp. s. et M. v., qui sub P. P. crucifixus est et sepultus, tertia die res.“), i det af mig i Theol. Tidskr. B. V S. 295 Gamle Række og i „Quellen“ B. II S. 184 udgivne oldkirkelige Symbol („qui natus est de Sp. s. ex M. v., qui sub P. P. crucifixus et sepultus, tertia die res.“), i Symbolet i „Enarr. Pseudo-

dette Led eller disse to Led og alle de følgende, for en Del dog med Undtagelse af det sidste, som oftere danner en det forangaaende Verbum („sedet“) eller de to forangaaende Verba („ascendit“ og „sedet“) subordineret Participialsætning¹⁰⁸), blive til en Række Relativsætninger, hvori Sønnen bliver betegnet som En, med hvem det i Ledene Nævnte har tildraget sig, eller som har gjort det¹⁰⁹). I enkelte vesterlandske Symboler bliver vistnok den anden Artikels andet eller andet og tredje Led paa græsk Vis udtrykt ved i Accusativ staaende og af det „in“, hvormed Artikelen begynder, afhængige Participia, men derefter følger dog enten en Relativsætning med eller uden underordnede Participia eller en simpel Enuntiativsætning ligeledes med eller uden underordnede Participia og saa en Række Relativa eller Enuntiativsætninger¹¹⁰).

Athan. in Symb.“ („— ex M. v., qui sub P. P. crucifixus est et sepultus, descendit —“), og i Symbolet i Fulgentius af Ruspes Skrift mod Arianeren Fabianus („qui natus est de Sp. s. ex v. M., qui crucifixus — et sepultus est, tertia die res.“).

¹⁰⁸) „Inde venturus judicare vivos et mortuos“. Hvor det danner en egen selvstændig Sætning, lyder det: „inde“ eller „unde venturus est judicare vivos et mortuos“.

¹⁰⁹) Dog kan det være et Spørgsmaal, om ikke Relativets Indflydelse ophører ved „sepultus“, saa at „tertia die resurrexit — sedet“ eller „venturus est“ (eller „descendit — sedet“ eller „venturus est“) ere at opfatte som uafhængige Sætninger. Jeg er meget tilbøjelig til at opfatte dem som saadanne, da „qui“ foran Artikelens andet eller tredje Led dog vilde have formeget at bære, hvis alle „Tempora finita“ fra „resurrexit“ eller „descendit“ af indtil „sedet“ eller „venturus est“ skulde være afhængige af det. Man gik ved „resurrexit“ eller „descendit“ uvilkaarlig over til uafhængige Sætninger.

¹¹⁰) Dette er Tilfældet i det Carthaginiensisk-afrikanske Symbol i Augustins „Serm. de Symb.“ 215 og i „Serm. de Symb. ad Catechum.“ 2, 3 og 4 og „Citr. Judæos etc. Serm. de Symb.“ („natum de Sp. s. ex v. M.; qui crucifixus sub P. P. et sepultus est, tertia die res.“ eller „qui, crucifixus sub P. P. et sepultus, tertia die res.“), i det spanske Symbol i den mozarabiske Liturgie („natum de Sp. s. ex utero M. v. Passus sub P. P., crucifixus et sepultus, tertia die res.“), i de to Symboler i

Marcellus's Troesbekjendelse følger nu i dette Punkt, der kan siges at høre med til de to Symboltypers Grundtræk, den østerlandske, græske Symboltypus, idet den fra den anden Artikels andet Led af har lutter i Accusativ staaende Participia (τον γεννηθεντα —, τον — σταυρωθεντα και ταφεντα και — αναβαιντα —, αναβαιντα — και καθήμενον) og kun i Artikelens sidste Led med mange vesterlandske Symboler („*venturus est*“) et Temp. fin., der ligesom i det oldromerske Symbol i Cod. Laud. og i det af Facundus af Hermiane anførte Symbol, indledes ved det relativiske „*unde*“, hvorved Ledet faar en Relativsætnings Form (ὁθεν ἔρχεται).

2. I alle østerlandske Symboler betegnes Faderen som παντοκρατωρ, den Alherskende, i alle vesterlandske som „*omnipotens*“, den Almægtige. Marcellus's Troesbekjendelse staar ogsaa her paa hine Symbolers Side, idet den har hint Ord og ikke Ordet παντοδυναμος, der egentlig svarer til „*omnipotens*“, og hvormed derfor, som det synes, dette Ord skulde være oversat i den, ifald den var en græsk Oversættelse af et vesterlandsk, latinsk Symbol.

Man behøver dog kun at kaste et Blik paa de græske Symboler, der upaatvivleligen ere Oversættelser af vesterlandske, latinske, for at blive var, hvor uberettiget man er til af det Factum, at Marcellus's Troesbekjendelse i de to omtalte Punkter stemmer overens med de østerlandske Symboler, at drage den Slutning, at den maa være et af disse og ikke kan

det saakaldte „*Sacramentarium Gallicanum*“ samt i Troesspørgamaalene i det samme Sacramentarium („*Conceptum de Sp. s., natum ex M. v.*“ [eller „*natum de M. v. per Sp. s.*“; det andet Symb.], „*passum sub P. P., crucifixum, mortuum et sepultum*“ [eller „*crucifixum et sepultum*“; det andet Symb. og Troesspørgsmaalene], *desc.*“), endelig i den irske Kirkes Troesbekjendelse i „*Antiphonarium Benchorense*“ („*conceptum de Sp. s., natum de M. v., passum sub P. P., qui, crucifixus et sepultus, desc.*“). Sml. endnu ogsaa „*natum et passum*“ i Troesspørgsmaalene i den romerske Kirke.

være en Oversættelse af et vesterlandsk, latinsk Symbol. Vi finde nemlig da, at baade den græske Oversættelse af det oldromerske Symbol i „Psalterium Æthelstani“ og de fleste græske Oversættelser af det yngre, længere romerske Symbol, den i Cod. Sang. og Cantabrig., den i Binterims Cod., den i Cod. Vatic. og en i en Cod. Vindob., i den anden Artikels andet til sidste eller næstsidste Led i Lighed med de græske Symboler have i Accusativ staaende Participia (s. Hahn, p. d. anf. St. S. 6 og 10 f. og Theol. Tidsskr. B. VI S. 532 og 537 f. og B. IX S. 239 f. Gamle Række)¹¹¹⁾. Og ligesaa finde vi da, at den græske Oversættelse af det oldromerske Symbol i „Psalt. Æth.“ og alle græske Oversættelser af det yngre, længere romerske Symbol paa den i Cod. Vindob. nær¹¹²⁾ i den første Artikel have παντοκρατωρ (s. de anf. Stt.)¹¹³⁾.

Sagen er den, at de græske Oversættere af latinske Symboler, enten de nu vare Grækere eller Latinere, der forstode

¹¹¹⁾ Kun Oversættelsen i Cod. Escor. har Relativum og Temp. finn. (ὅς συνελήφθη — ἐγεννήθη — ἐπαθεν ο, s. v.), og Oversættelsen i Cod. Barb. har ligesom de to Symboler og Troesspørgsmaalene i „Sacram. Gall.“ og tildels den irske Kirkes Troesbekjendelse i „Antioch. Bench.“, i den anden og tredie Artikels tredje Led i Accusativ staaende Participia, i de følgende Led derimod Temp. finn. (συνελήφθη — τεχθέντα eller γεννηθέντα — παθοντα — βιαιωθέντα τε, θανοντα και ταφεντα κατηλθεν — ἀνέστη ο. s. v.). — Ogsaa i den græske Oversættelse af Leo den Stores Ep. ad Flavianum finde vi paa det Sted, hvor Leo citerer en Del af det oldromerske Symbol, den første Artikel og den andens første og andet Led, dette, som i den latinske Original lyder: „qui natus est de Spiritu sancto et (eller „ex“) Maria virgine“ gjengivet ved τον τεχθέντα εκ πνευματος αγιου και Μαρίας της παρθενου (s. Leon. M. Opp. T. I p. 804 og 806 ed. Ball.)

¹¹²⁾ I denne finde vi baade i den første Artikel og i den anden Artikels næstsidste Led „omnipotens“ gjengivet ved παντοδυναμος.

¹¹³⁾ Med det samme Ord have disse Oversættelser af „Symb. apost.“ paa den i Cod. Sangall. og Cantabrig nær ogsaa gjengivet „omnipotens“ i den anden Artikels næstsidste Led. Oversættelsen i den anf. Cod. har her παντοδυναμος.

Græsk, i Regelen med Hensyn til begge Punkter ikke bandt sig til sine latinske Originalers Bogstav, men fulgte de græske Symboler, med hvilke (især med Nicæno-Constantinopolitanum og Nicænum) ogsaa adskillige Latinere vare bekendte ¹¹⁴).

IV. Tilhører saaledes Marcellus's Troesbekjendelse uden al Tvivl Vesterlandet, er den en græsk Oversættelse af et vesterlandsk Symbol, saa kan den ikke være Andet end den romerske Menigheds Daabsbekjendelse, saaledes som denne lød omkring 340, i græsk Oversættelse.

For det Første befandt nemlig Marcellus sig dengang, da han skrev det Brev, som indeholder hans Troesbekjendelse, ikke alene i Rom, hvorhen han havde begivet sig for at bevæge den daværende romerske Biskop Julius til at kalde hans Anklagere for sig og dømme mellem dem og ham, men han havde ogsaa, som han selv siger, i eet Aar og hele tre Maaneder opholdt sig i Hovedstaden, ventende paa sine Modstanderes Ankomst, som Julius paa hans Ben virkelig havde citeret (*ἀναγκαῖον ἡγησάμην ἀπαντησας εἰς τὴν Ῥωμὴν ὑπομνησαι σε, ἵνα τοὺς κατ' ἐμὲ γραφάνας μεταστείλῃ* — *ἐπεὶ τοίνυν ἀπαντησαι οὐκ ἡβουλήθησαν, ἀποστείλαντος σου πρεσβυτέρους πρὸς αὐτοὺς, καὶ*

¹¹⁴) Det samme have i de samme Punkter ogsaa næsten alle latinske Oversættere af græske Symboler gjort. Dog vare disse med Hensyn til det første Punkt forsaavidt sproglig nødt hertil, som de i Ledet om Christi Opstandelse og Himmelfart ikke vel kunde gengive sine Originalers Participia Aoristi (*ἀναστάντα* κ. τ. λ.) ved latinske Participia, da det latinske Sprog i Activum kun har Participium Præsentis og Futuri, ikke ogsaa Participium Perfecti, og Participium Præsentis i de to anførte Led, der tale om forbigangne Handlinger, var upassende. Dog have enkelte latinske Oversættere af Nicæno-Constantinopolitanum, Ophavsmændene til Oversættelserne i „Sacram. Gelas.“ i det tredje constantinopolitanske Concils Acter og i „Cod. Reg. Armamentarii Paris.“ (s. Fleck, Anecdota p. 347 s.), ikke ved den anførte Omstændighed ladet sig afholde fra at gengive sin Originals *κατελθοντα, ἀναστάντα* og *ἀνελθοντα* ved „*descendentem*“, „*resurgentem*“ og „*ascendentem*“.

ταυτα ἐμου ἐνιαυτον και τρεις ὁλους μηνας πεποιηκοτος, ἀναγκαιον ἡγησασθην, μελλων ἐντευθεν ἐξιεναι, ἐγγραφον σοι την ἐμαυτου πιστιν — ἐπιδουναι).

Og fremdeles havde den ancyranske Biskop, som med hele den Fremstilling af sin Tro, som han giver i sit Brev, overhovedet, saaledes i Særdeleshed med sin Troesbekjendelse i engere og egentlig Forstand den Hensigt at overbevise den romerske Biskop om, at han med Uret var bleven beskyldt for Kjætteri, af Modstandere der snarere selv vare Kjætttere, eller om, at han var rettroende. Men til denne Hensigt svarede det aabenbart bedst, at han aflagde den romerske Menigheds Troesbekjendelse, især da, som bekjendt, denne Menighed lagde en ganske overordentlig stor Vegt paa den, paa sit Symbol, om hvilket den uden Tvivl allerede dengang antog og paastod, at det hidrørte fra Apostlene, at den havde modtaget det af sin Stifter, Petrus, og at den havde bevaret det i dets Integritet. Det var upaatvivlelig fra den, at Ambrosius, der saa op til den, Rufin, der gjentagne Gange havde opholdt sig i Rom og i Nærheden af Rom og var bekjendt med flere romerske Christne, og Hieronymus, der var døbt i Rom, havde faaet den Tro, at Symbolet var et Verk af Apostlene, at Petrus havde bragt det til Rom, og at den romerske Menighed havde bevaret det uforandret¹¹⁵). Den førstnævnte Tro bliver i den første Halvdel af det femte Aarhundrede udtalt af ikke færre end tre romerske Biskoper, Cælestin I (422—31), Sixtus III (431—40) og Leo den Store (440—61)¹¹⁶). Ligesaa finde vi den udtalt i „Sacramentarium Gelasianum“. Thi det kan neppe betvivles, at de Ord: „suscipientes evangelicæ (!) Symboli sacramentum Domino inspiratum, Apo-

¹¹⁵) Den sidstnævnte Tro udtales kun af Ambrosius og Rufinus, og den Tro, at Petrus havde bragt det til Rom, udtales kun i Ambrosius's „Explanatio Symboli ad initiandos“ (s. „Quellen“ B. II S. 56, 93 og 95).

¹¹⁶) S. „Quellen“ B. II S. 109 Anm.

stolis institutum. — Sanctus etenim Spiritus, qui Magistris Ecclesiæ ista dictavit“ i „Præfatio Symboli ad Electos“ i det nævnte Sacramentarium, som ere sagte om det nicæno-constantinopolitanske Symbol, oprindeligt vare brugte om det apostoliske, og først i det Tidspunkt bleve overførte paa hint Symbol, da det ved „traditio“ og „redditio Symboli“ blev sat i dettes Sted¹¹⁷⁾. Og medens Theodotus af Ancyra i sin mod Nestorius rettede Udlæggelse af Nicænum („Expositio Symboli sanctorum 318 Patrum concilii Nicæni“, forfattet 431 under det ephesinske Concil) beskylder Nestorius for ved sin Vildfarelse at fornægte dette Symbol, og Cassian i sit Skrift „De incarnatione Domini contra Nestorium“ Lib. VI c. 3 ss. beskylder den samme Hæretiker for at være affalden fra den antiochenske Kirkes Symbol, hvorpaa han efter Cassians Mening var bleven døbt, og Diogenes af Cyzikus i det chalcedonensiske Concils Act. I beskyldte Eutyches for som Apollinarist at have forbigaaet de constantinopolitanske Fædres antivalentinianske og antiapollinaristiske Tilsætning til Nicænum (τον κατελθοντα και σαρωθεντα) ἐκ Πνευματος ἁγίου και Μαρίας της παρθενου (s. Theol. Tidskr. B. VII S. 285 og 303), saa erklærer den romerske Biskop Cælestin I i sit Brev til Nestorius, at denne ved sin Vildfarelse havde borttaget de Ord fra det af Apostlene overleverede Symbol („Symbolo ab Apostolis tradito“), som forjætte de Christne hele Livets og Frelsens Haab (Coleti, „Sacrosancta Concilia“ T. III p. 307), og erklærer Leo den Store i sit berømte Brev til Flavian mod Eutyches's Hæresi, at Eutyches ikke forstod, ikke fattede med sit Hjerte Symbollets Begyndelsesord, d. v. i Leos Mund sige, det apostoliske Symbols Begyndelsesord, saaledes som dette paa hans Tid

¹¹⁷⁾ S. Theol. Tidskr. B. II S. 561 f. Anm. 81 Gamle Række og sml. ogsaa Luth, Kirket. B. IV S. 164 Anm. *).

lød i den romerske Menighed, eller det daværende romerske Symbols Begyndelsesord: „*Credo in Deum Patrem omnipotentem, et in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu sancto et (eller „ex“) Maria virgine*“; hvorved den romerske Biskop tillige tilkjendegiver, at han har været af den Mening, at dette Symbol paa hans Tid var det almindelig-kirkelige, overalt i Kirken brugte ¹¹⁸⁾. Det sidst Fremsatte maa forøvrigt siges at lægge det allerede i og for sig næsten ligesaa nær, at Marcellus's Troesbekjendelse er den romerske, som at den er den, paa hvilken han var bleven døbt, eller som blev brugt der, hvor han var Biskop, i Ancyra.

At Marcellus i det Aar og de tre Maaneder, hvori han opholdt sig i Rom, kunde, for ikke at sige maatte blive bekjendt med det daværende romerske Symbol, vil vel Ingen nægte. Han var vistnok 335 eller 336 for Kjætteris Skyld bleven afsat af en af Ensebianere bestaaende Synode, der afholdtes i Constantinopel, havde efter sin Igjenindsættelse i Aaret 338 atter maattet forlade Ancyra, og var nu af sine Fiender bleven anklaget hos Julius af Rom som En, der ikke tænkte ret og kirkeligt (*ἐπειδὴ τινες τῶν καταγνώσcentων προτερον ἐπὶ το μὴ ὁρθῶς πιστεueiv*, siger han i sit Brev til Julius, — *κατ' ἐμου γραφαι τη θεοσεβεια σου ἐτολμησαν, ὡς ἂν ἐμου μὴ ὁρθῶς, μητε ἐκκλησιαστικῶς φρονουντος*); men den romerske Biskop havde dog under Marcellus's femtenmaanedlige Ophold i Rom endnu ikke dømt i hans Sag, og at den ancyranske Biskop var kommen til Rom for at lade ham dømme i den og saaledes havde anerkjendt den romerske Stols Dommermyndighed, medens hans Modstandere vægrede sig ved at møde i Rom, maatte indtage Julius

¹¹⁸⁾ S. Theol. Tidsskr. B. X S. 284 ff. Gamle Række, hvor endnu ogsaa flere andre Ytringer af Leo ere anførte, hvori denne romerske Biskop udtaler eller antyder den samme Anskuelse.

for ham, saa det sikkert paa ingen Maade var ham forment at deltage i den romerske Menigheds Gudstjeneste. Ved denne, ved „*traditio, explanatio*“ og „*redditio Symboli*“, hvorved ogsaa Andre end Initianderne, ogsaa Døbte, Troende plejede at være tilstede¹¹⁹⁾, kunde nu Marcellus have lært det romerske Daabssymbol at kjende.

Man har indvendt imod den Antagelse, at Marcellus's Symbol er det romerske, at den ancyranske Biskop ikke vilde have handlet ret sandfærdig, ifald han havde bekendt sig til dette Symbol istedetfor til en østerlandsk eller den østerlandske Troesformel (Meyers; s. ovenf. S. 137).

Men bortseet fra, at det jo slet ikke er nødvendigt at antage, at Marcellus har handlet ret sandfærdig (han har neppe gjort det i den „*expositio fidei*“, der gaar forud for og følger efter hans Symbol), saa skjønner man ikke, hvorfor han ikke „*salva veracitate*“ skal have kunnet bekjende sig til det romerske Symbol, saafremt han kun delte den i samme udtalte Tro.

Man har fremdeles indvendt imod den Anskuelse, at Marcellus's Troesbekjendelse er den romerske Menigheds Symbol, at „Marcellus aflægger sin egen Troesbekjendelse, uden med et eneste Ord at nævne, at det er den samme som det romerske Daabssymbols“, og regnet denne Omstændighed til de „mindre behagelige Vanskeligheder“, som Sagen har for dem, som hylde hin Anskuelse (Prof. Hammerich; s. ovenf. S. 137).

Men at Marcellus ikke betegner den Troesbekjendelse, han aflægger, som den romerske Menigheds Symbol, gjør Intet til Sagen, da, som vi have seet, dens Beskaffenhed i det Hele og Enkelte soleklart viser, at den er en vesterlandsk¹²⁰⁾, og da den, som vi ligeledes have seet, naar den

¹¹⁹⁾ S. „*Quellen*“ B. II S. 61 ff. og is 66 Anm. 25.

¹²⁰⁾ Jeg vil her endnu tilføje til det tidligere Fremsatte, at den,

er en vesterlandsk, ikke kan tilhøre nogen anden Kirke end den romerske. Under disse Omstændigheder var en udtrykkelig Erklæring om, at den tilhører denne Kirke, aldeles uforneøden. — At den ancyranske Biskop ikke har givet en saadan Erklæring, har foreøvrigt sin Grund deri, at han har forudsat, at Julius, ogsaa uden at han gjorde det, vilde af den af ham aflagte Bekjendelses Ordlyd se, at den var det romerske Symbol. Og Marcellus kunde ogsaa trygt forudsætte dette. En udtrykkelig Erklæring om, at den af ham brugte Troesbekjendelse var det romerske Symbol, vilde have været noget Overflødigt, et „opus supererogatorium“.

Endelig kan man mod den Paastand, at Marcellus's Troesbekjendelse er det romerske Symbol, saaledes som det paa Marcellus's Tid maa have lydt, eller det oldromerske Symbol, gjøre gjældende, at den i to Punkter, to vigtige Punkter afviger fra dette Symbol.

1. For det Første betegnes nemlig i alle os opbevarede Kilder til vor Kundskab om det ældre romerske Symbols Ordlyd den første Person i Gud i den første Artikel som „*Pater*“, *πατηρ* („*Regula exigit veritatis, ut primo omnium credamus in Deum Patrem et Dominum omnipotentem*“, Novat. de trin. s. de reg. fid. c. 1; *ἀλλὰ πεπιστευμένοι [χρη]*

naar bortsees fra, at den mangler *πατέρα* og har *ζωὴν αἰώνιον*, næsten bogstavelig stemmer overens med det græske Symbol i „Psalt. Æth.“ (at Marcellus siger *τὸν υἱὸν αὐτοῦ, καὶ τὴν τριτὴν, ἐκ τῶν νεκρῶν* og *τὸ ἅγιον πνεῦμα*, Symbolet i „Psalt. Æth.“ derimod *υἱὸν αὐτοῦ, τὴν τριτὴν, ἐκ νεκρῶν* og *πνεῦμα ἅγιον*, er naturligvis ganske uvæsentligt), om hvis vesterlandske Oprindelse allerede det Sted vidner, hvor vi finde det, et vesterlandsk Haandskrift, og den Brug, hvortil det her er bestemt, at blive afsungen ved vesterlandske Gudstjenester. Ogsaa det kan endnu tilføjes, at den ligeledes paa Mængden af *πατέρα* og paa *ζωὴν αἰώνιον* nær „ad amussim“ stemmer overens med det latinske Symbol i Cod. Laud. Alle disse tre Symboler, Marcellus's (dette tiltrods for sit *θεὸν παντοκράτορα* uden *πατέρα* og sit *ζωὴν αἰώνιον*), det i „Psalt. Æth.“ og det i Cod. Laud. ere saabenbart eet og det samme Symbol (læg især Mærke til det for alle tre ejendommelige „*ὁ θεὸς, unde*“).

εἰς Θεον πατέρα παντοκράτορα, Dionys. af Rom [258—69] p. d. ovenf. S. 161 Anm. anførte St.; „*Credo in Deum Patrem omnipotentem*“, det rom. Symb. efter Rufins „Comm. in Symb. Apostt.“; „*fidelium universitas profitetur, credere se in Deum Patrem omnipotentem*“, Leo den Store i sit Brev til Flavian mod Eutyches c. 2; „*Credis in Deum Patrem omnipotentem?*“ Daabsspørgsmaalene i „Sacr. Gelas.“; o. s. v.). Marcellus's Troesbekjendelse mangler derimod *Πατέρα (Πῶς εἰς Θεον παντοκράτορα)*.

2. For det Andet siger den i Rom omtrent 363 debte Hieronymus i sit Skrift „*Contra Joannem Hierosolymitanum ad Pammachium Lib. un.*“ n. 28 med tørre Ord, at Symbolet slutter med „*carnis resurrectionem*“ („*In Symbolo fidei et spei nostræ etc. omne dogmatis Christiani sacramentum carnis resurrectione concluditur*“). Ligesaa bemærker Aquilejensenen Rufin i sin „Comm. in Symb. Apostt.“ der, hvor han anfører og udlægger Ledet om de Dødes Opstandelse (n. 41 ss.), som i hans Kirkes Daabssymbol dannede den tredje Artikels Slutningsled („sed et ultimus sermo iste, qui resurrectionem carnis pronuntiat, summam totius perfectionis succincta brevitate concludit“ n. 41 Beg.), Intet om, at det i den romerske Kirkes Daabssymbol, med hvilket han i sin Comm. sammenligner det aquilejensiske, idet det gjaldt ham for det normale¹²¹⁾, var anderledes, forsaavidt som her endnu „*vitam æternam*“ fulgte. Fremdeles lyder i Daabsspørgsmaalene i „Sacr. Gelas.“ den tredje Artikel: „*Credis in Spiritum sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem?*“ Endvidere slutter den tredje Artikel i Cod. Laud. og i Symbolet i „Psalt. Æthelst.“, der begge to uden Tvivl fremstille det oldromerske Symbol, med

¹²¹⁾ S. herom Theol. Tidskr. B. II S. 324 Anm. 14. Gamle Række og Luth. Kirket. B. IV S. 355—60. Gamle Række.

Kjødets Opstandelse. Det samme er ogsaa Tilfældet i nogle af den romerske Kirke afhængige italiske Kirkers Daabsbekjendelser (den mailandskes, den turinskes og den Kirkes, som den af mig i Theol. Tidsskr. B. V S. 293 ff. Gamle Række og „Quellen“ B. II S. 132 ff. af to Wiener Haandskrifter udgivne oldkirkelige Symboludlæggelse har tilhørt). Marcellus's Troesbekjendelse har derimod efter *σαρξος ἀναστάσιν* endnu *ζωὴν αἰώνιον*.

De omtalte to Afvigelser ere da ogsaa virkelig blevne gjorte gjældende imod den Anskuelse, at Marcellus's Troesbekjendelse er det oldromerske Symbol, af Meyers og, med stort Eftertryk, af Prof. Hammerich, som forevrigt ikke vil vide Noget af et romersk Symbol med Slutningsordene „*carnis resurrectionem*“ (s. ovenf. S. 127 f.).

1. Hvad nu for det Første Mangelen af *Πατέρα* angaar, saa mener Usher, at den synes at hidrøre fra Afskrivernes Incurie. Ligesaa holder Walch og Hahn for, at den vel maa lægges Afskriverne til Last. Heurtly og Nicolas udtale, den Første, at den efter al Sandsynlighed er at tilskrive en eller anden Afskrivers Skjedesløshed, og den Anden, at dette højst sandsynligt er Tilfældet (s. ovenf. S. 132, 134 og 135). Endelig Wall, v. Zezschwitz og Bingham betegne Tilsætningen „*vita aeterna*“ som det eneste Punkt, hvori Marcellus's Symbol afviger fra det oldromerske (s. ovenf. S. 133 og S. 135 f.), uden Tvivl fordi de have anseet Mangelen af *Πατέρα* for utvivlsomt eller dog saa godt som utvivlsomt begrundet i en Textfejl¹²²⁾.

Jeg skal nu her godtgjøre, at den omhandlede Mangel, som jeg ovenf. S. 152 har ytret, med en til Vished grændsende Sandsynlighed har sin Grund i en saadan Fejl,

¹²²⁾ Det samme gjør af den samme Grund forevrigt ogsaa Heurtly i de nedenf. S. 197 anf. Ord.

enten nu denne Fejl allerede fandtes i den Afskrift af Marcellus's Brev, som Epiphanius har optaget i sit Panarion, eller den skriver sig fra denne Kirkefader, eller den endelig hidrører fra en eller anden Afskriver af hans Verk, hvilket Sidste maa ansees for det Rimeligste.

a. Marcellus's Troesbekjendelse er klarligen et fuldkommen regelret Symbol, der har, saa at sige, Brødre i en hel Række andre Symboler, som tildels endog existere i „Opskrifter“: det ravennatiske Symbol, det turinske Symbol, Symbollet i Cod. Latd., Symbolet i „Psalt. Æthelst.“, de to Symboler, som de Rubeis har fundet i en „Ordo Sacramenti“, der er bleven brugt i den aquilejensiske eller forojuliensiske Kirkeprovinds (s. Walch, p. d. anf. St. p. 54, og Theol. Tidskr. B. II S. 540 og 542 ff.) o. s. v. o. s. v. Men i saadanne regelrette Symboler mangler *Πατερα*, „*Patrem*“ aldrig¹²³), som

¹²³) Overhovedet mangler *Πατερα*, mig bekjendt, kun i et Par Bekjendelser af trinitarisk Indhold, nemlig i Adamantius's Troesbekjendelse (*Ἐνα Θεον και κτιστην και δημιουργον των απαντων ειναι πεπιστευκα, και τον εξ αυτου Θεον λογον κ. τ. λ.*) og i Troesbekjendelsen i det Gregorius Thaumaturgus tillagte Skrift *Ἡ κατὰ μέρος πίστις (Πιστευομεν εἰς ἕνα Θεον, τούτεστιν εἰς μίαν ἀρχην, τον Θεον του νομου και του ευαγγελιου, δικαιον και αγαθον και εἰς ἕνα κυριον κ. τ. λ.)*, samt i nogle Relationer af Troesregelen, nemlig i alle hos Tertullian („credendi — in unicum Deum omnipotentem, mundi conditorem, et Filium ejus“ etc., „de vel. virgg.“ 1; — „unicum — Deum credimus“, sub hac tamen dispensatione — „ut unici Dei sit et Filius“ etc., „adv. Prax.“ 2; „unum omnino Deum esse, nec alium præter mundi conditorem, qui universa de nihilo produxerit per verbum suum primo omnium emissum; id verbum, Filium ejus appellatum“ etc., „de præscriptt. hærett. c. 13; — „Quod colimus, Deus unus est — Jam ediximus, deum universitatem hanc mundi verbo — molitum. — Hunc (sermonem) ex Deo prolatum didicimus, et prolatione generatum et idcirco filium dei — dictum“ etc., Apolog. c. 17. 21), fremdeles i den i Iren. adv. hæress. 3, 4, 2 („In unum Deum credentes, fabricatorem coeli et terræ et omnium, quæ in eis sunt, per Jesum Christum, Dei Filium“; i den i „adv. hæress.“ 1, 10, 1 har Iren. *Πατερα*) og i den i Constit. apost. 6, 14 (*Θεον παντοκρατορα ἕνα μονον ὑπαρχειν, κατ' ου ἄλλος οὐκ ἔστι, και αὐτον μονον σεβειν και προσκυνειν, δια Ἰησου Χριστου του κυριου ἡμων ἐν τῷ παναγιῳ πνευματι*).

jo da ogsaa disse Symbolers væsentlige Indhold er Troen paa Faderen, Sønnen og den Helligaand. Følgelig synes Πατερὰ ogsaa at have staaet i Marcellus's Symbol, og dets Mangel i dette Symbols Text i Epiphanius's Panarion kun at hidrøre fra en Afskriver.

b. Som jeg allerede ovenf. (Anm 120) har bemærket, stemmer Marcellus's Troesbekjendelse paa en ganske paafaldende Maade overens med Symbolet i „Psalt. Æthelst.“ og Symbolet i Cod. Laud., saa at man faar det bestemte Indtryk, at alle disse tre Symboler ere eet og det samme Symbol, et Indtryk, som med Hensyn til Marcellus's Symbol og Symbolet „Psalt. Æthel.“ allerede Heurtly har udtalt i de Ord: „This Creed (den i „Psalt. Æthelst.“), it will be observed, is almost identical with that of Marcellus of Ancyra of the middle of the 4th century; and that not merely substantially, but verbally; the only material point of difference being that it lacks the 12th Article, which Marcellus's Creed contains“ (p. d. ovf. anf. St. p. 77). Men Symbolerne i Cod. Laud. og i „Psalt. Æthelst.“ have nu begge to „Patrem“, Πατέρα. Følgelig synes ogsaa Marcellus's Symbol at maatte have indeholdt Ordet, og Mangelen af det altsaa kun at kunne hidrøre fra en Afskriver.

c. I den Fremstilling af sin Tro, som Marcellus forudskikker og lader følge paa sin Troesbekjendelse, betegner han den første Person i Gud den ene Gang efter den anden som Πατήρ. S. Ordene: ὁ αἰ συνυπαρχων τῷ πατρὶ, — αἰ συμβασιλευων τῷ θεῷ καὶ πατρὶ, — ὁ κυριος — διδασκει, λεγων ἐγὼ ἐκ τοῦ πατρος ἐξηλθον καὶ ἦν; — ἀδιαιρετον εἶναι τὴν θεότητα τοῦ πατρος καὶ υἱοῦ παρα τῶν θειῶν μεμαθηκαμεν γραφῶν, — ἐγὼ δε ἀκριβως μεμαθηκα, ὅτι ἀδιαιρετος καὶ ἄχωριστος ἐστὶν ἡ δυναμις τοῦ πατρος, ὁ υἱος, — αὐτός γὰρ Χριστος φησιν ἐν ἐμοὶ ὁ πατήρ, καὶ ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ἐγὼ

καὶ ὁ πατήρ ἐν ἑβμέν· κατ' ὃ ἐμε ἐώρακως ἐώρακε τον πατέρα¹²⁴). Ordene ἀδιαρετον — γραφών følge endog ganske umiddelbart paa Marcellus's Troesbekjendelse. Ogsaa i sin ovenf. S. 140 anførte korte trinitariske Bekjendelse har Marcellus Πατέρα (Πιστεύω εἰς Πατέρα, Θεόν παντοκράτορα). Alt dette gjør det meget usandsynligt, at han i Troesbekjendelsen i sit Brev til Julius selv skulde have udeladt Πατέρα, og lægger det meget nær, at en Afskriver har gjort dette.

d. Πατέρα, „Patrem“ i Symbolernes første Artikel er ogsaa ellers oftere bleven udeladt af Afskrivere. Saaledes f. Ex. i det ene af de to Haandskrifter, hvoraf jeg har udgivet den Basilius den Store tilskrevne Udlæggelse af dette Symbol, Cod. Escorialensis (s. Theol. Tidsk. B. IX S. 577 Anm. 1 Gamle Række og „Quellen“, B. II S. 4 Anm. 8), — i et latinsk Nicænum i en Cod. Taur. (oprindelig Bobb.) fra det syvende Aarhundrede, der indeholder de to pseudoangustinske Skrifter „Adversus quinque hæreses“ og „Altercatio cum Pascentio Ariano“ („credimus unum Deum omnipotentem¹²⁵) og i det andet af de fire Damasus af Rom tillagte Symboler i Cod. Paris. 1451 („Incipit fides Romanorum: „Credimus in unum Deum omnipotentem et in unigenitum Filium ejus, Jesum Christum, salvatorem nostrum“).

e. Endelig maa der endnu lægges Mærke til, at vi i Grunden kun have et eneste Haandskrift af den Del af Pannarion, som indeholder Marcellus's Brev til Julius (de tre sidste Tomi, Lib. II T. II og Lib. III T. I og II eller Hæres.

¹²⁴) Sml. ogsaa endnu Ordene διορίζοντες αὐτον ἀπο του πατρος i Marcellus's Fremstilling af hans Modstanderes Anskuelse.

¹²⁵) Her er ogsaa „in“ udeladt. Det samme er ogsaa Tilfældet i Marcellus's Symbol i Cod. Paris. 835 (Πιστεύω Θεόν παντοκράτορα istf. εἰς Θ. Π., saavel som ogsaa i det andet af de fire Damasus af Rom tillagte Symboler i „Cod. Eccl. Rom.“ („Credimus unum“ etc.; s. Hahn, p. d. anf. St. p. 185 Anm. 2).

LXV—LXXX og „Expositio fidei catholicæ“; p. 605—1108 ed. Pet., T. III ed. Dind.)¹²⁶⁾, idet de tre Haandskrifter, hvori denne Del af Epiphanius's Verk findes, Cod. Jenensis, Cod. Vratislaviensis og Cod. Parisinus, ere flydte af een Kilde¹²⁷⁾, at disse Haandskrifter ere af yngre Oprindelse (Cod. Jenen. fra Aaret 1304, Cod. Vratislav. fra det femtende Aarhundrede og Cod. Paris. fra Begyndelsen af det sextende¹²⁸⁾), og at Texten i dem er fuld af Fejl, i Særdeleshed af Interpolationer¹²⁹⁾. Hvor let kan da ikke ogsaa Mangelen af *Πατηρ* bero paa en Textfejl?

¹²⁶⁾ Haandskrifterne af Epiphanius's Panarion ere overhovedet saare sjeldne. S. Montfaucon og Villoison i Dindorfs Udgave af Epiphanius's Verker T. I Præf. p. IX s.

¹²⁷⁾ „Est hic liber“, siger Dind. p. d. anf. St. p. V om Cod. Paris., „— e codice descriptus, qui simillimus Jenensi fuit, quocum ubique fere consentit Parisinus“. P. VI finder den samme i den Omstændighed, at Cod. Paris. indeholder aldeles det samme, som Cod. Jenens., endog „excerpta ex Joanne Chrysostomo“, „communis horum codicum originis indicium“, og siger om Cod. Vratislav.: „ab codice Jenensi non discrepans nisi in rebus levissimis. Quam ob rem non fuit operæ pretium libri Vratislaviensis cum Jenensi consensum annotare“. I Tom. II Præf. p. IV bruger Dindorf om de tre Codd. de Ord: „junius instar libri sunt“ og i T. III Præf. p. IX siger han om Cod. Vratisl. og Paris: „Eorum tanta est cum codice Jenensi similitudo et in erroribus interdum plane singularibus consensio, ut non dubitandum videatur, quin aut ex ipso sint derivati aut, quod eodem redit, ex alio exemplari, quod ipsum quoque Jenensi omni ex parte simillimum fuerit, unde descriptus esse possit Vratislaviensis et ex Vratislaviensi rursus Parisinus.“

¹²⁸⁾ S. Dind. T. I p. IV, V og VI. Angaaende Alderen af det Haandskrift, hvis Copi Cod. Jenens. er, bemærker Dind. T. III Præf. p. IV: „De codice ex quo descriptus est Jenensis tantum probabiliter conicere licet, non antiquum fuisse, sed ætate aliquanto inferiorem Veneto Marciano partis prioris, scripto anno 1057.“

¹²⁹⁾ S. Dind. T. I Præf. p. XII og T. III Præf. p. IV. Man kunde heraf ville drage den Slutning, at Marcellus's Troesbekjendelses Text overhovedet maa ansees for upaalidelig. Men denne Slutning vilde være uberettiget. Bortset nemlig fra, at den nævnte Text ved sin overordentlige Korthed, Simpelhed og Lethed maatte blive bevaret for en Flerhed af Fejl eller for en Forvanskning, saa have vi i den Omstændighed, at den paa Mangelen af *πατηρ* og *ζωνη αλωριον* nær

2 Hvad den Omstændighed betræffer, at Marcellus's Troesbekjendelse har det i det oldromerske Symbol manglende Led *ζωνη αἰώνιον*, saa betegne de Fleste, som holde for, at den har tilhørt den gamle romerske Menighed (Usher, Bingham, Walch, Hahn og Hefling) det nævnte Led simpelthen som en Tilsætning, uden at udtale sig om, hvorfra denne Tilsætning hidrører, og hvorledes den er at forklare. Von Zezschwitz antager, at *ζωνη αἰώνιον* er en Tilsætning, „som her lader sig let forklare af den orientalske Omgivelse“, med hvilke noget uklare Ord han, som allerede ovenf. S. 135 bemærket, vel vil sige, at den skriver sig derfra, at Marcellus var en Østerlænding. Nicolas holder det for højest sandsynligt, at Ledet er en Tilsætning, som ikke hidrører fra Marcellus's, men fra en Andens Haand (s. ovenf. S. 135). Endelig Wall mener, at det oldromerske Symbol virkelig har sluttet med „*vitam æternam*“, og at den Omstændighed, at disse Ord ikke findes i det romerske Symbol efter Rufins „*Commentarius in Symbolum Apostolorum*“, har sin Grund deri, at Rufin har undladt at bemærke, at det romerske Symbol efter „*carnis resurrectionem*“, hvormed (egentlig med „*huius carnis resurrectionem*“) hans eget, det aquilejensiske, sluttede, endnu havde Ledet om det evige Liv.

Da den sidstanførte Anskuelse efter det ovenf. S. 194 Fremsatte maa forkastes, saa kan der kun være Spørgsmaal, om *ζωνη αἰώνιον* hidrører fra Marcellus selv, eller fra en Afskriver. Hidrører det fra hin, saa har han uvilkaarlig tilføjet

stemmer saa godt som fuldkommen overens med Symbolet i „Psalt. Ethelst.“ og Symbolet i Cod. Land. (s. ovenf. Anm. 120), en Borgen for, at den i de tre omhandlede Haandskrifter i det Hele taget foreligger ubeskadiget. De to anførte Symboler kunne paa Grund af deres væsentlige Identitet med Marcellus's Troesbekjendelse paa en Maade siges for dennes Vedkommende at træde i Haandskrifters Sted og som saadanne at tjene baade til Stadfæstelse af og til et Correctiv for dens Text i Cod. Jenens., Vratislav. og Paris.

det til den af ham forefundne Text, idet de gamle østerlandske Symboler og saaledes ogsaa hans eget sluttede med det, og han, en Østerlænding, derfor var vant til at høre og se det i Slutningen af Symbolet, medens det romerske Symbol, hvortil Marcellus vilde bekjende sig ligeoverfor den romerske Biskop, derved ikke blev væsentlig altereret. Hidrøre Ordene derimod fra en Afskriver — Ophavsmanden til den Copi af Marcellus's Brev, som forelaa Epiphanius, eller Epiphanius selv eller en eller anden Afskriver af hans Panarion, — saa har denne Afskriver uvilkaarligt tilføjet dem til den Text, som han forefandt, idet de i hans eget, et østerlandsk Symbol endnu fulgte paa Ordene *σαρκος ἀναστᾶσιν*, og han derfor var vant til dem som Symbolets Slutningsled. Var det en Afskriver af Panarion, fra hvem de hidrøre, saa ere de højst sandsynlig hentede fra Nicæno-Constantinopolitanum.

Jeg har tidligere gjentagne Gange udtalt den førstnævnte Anskuelse (s. Theol. Tidskr. B. IV S. 332 Anm. 60 Gamle Række, Luth. Kirket. B. IV S. 355 Anm. 7 Gamle Række og „Quellen“ B. II S. 120 Anm. 93), men er nu langt mere tilbøjelig til den anden af Nicolas udtalte, og det af følgende to Grunde, hvoraf den første ogsaa gjælder Mangelen af *Πατερὰ* i Marcellus's Symbol og derfor endnu kan tilføjes til de ovenfor anførte.

For det Første er det dog rimeligst, og maa man dog vente, at Marcellus, naar han vilde bekjende sig til det romerske Symbol for desbedre at overtøye den romerske Biskop om sin Rettroenhed, for at vinde ham ganske for Troen paa den, og derfor optog det i sit Brev til ham, vil have holdt sig strengt til dets Text, nedskrevet den Ord til andet, uden nogensomhelst Forandring, uden Tilsætning eller Udeladelse. Og for det Andet have Afskriverne af ældre Symboltexter eller af Udlæggelser af Symbolet, hvori en ældre Symbolform bliver stykkevis anført, ofte i et eller andet Punkt uvilkaarlig

forandret den Symboltext, som de copierede, eller den Symbolform, hvis Udlæggelse de afskrev, efter det Symbol, som paa deres Tid var det herskende, og som de derfor vare vante til og fortrolige med, de vesterlandske Afskrivere for det Meste efter det senere romerske Symbol, vort nuværende „Symbolum Apostolicum“, undertiden dog ogsaa efter Nicæno-Constantinopolitanum (Nicænum), de østerlandske efter dette Symbol. Det samme kan nu ogsaa en eller anden Afskriver af Marcellus's Troesbekjendelse have gjort med *Συνὴ αἰώνιον*.

Jeg vil her anføre en Række Exempler paa det netop berørte og allerede i „Quellen“, B. II S. 282, med et Par Ord omtalte mærkelige og for Symbolets Historie ikke uvigtige Factum, som man forevrigt paa Forhaand maatte vente at møde i Haandskrifterne, da det var saa naturligt, at Afskriverne hist og her conformerede den ældre Symbolform, som de copierede, med sin egen.

Den anden Artikels andet Led lyder i Leo den Stores Brev til Flavian c. 2, hvor det romerske Symbols Begyndelse, den første Artikel og den andens to første Led, bliver citeret, i saa godt som alle Haandskrifter: „*qui natus est de Spiritu sancto et* (eller „*ex*“) *Maria virgine*“, og denne Ordlyd maa Ledet paa det anførte Sted ogsaa efter Brevets ældgamle, allerede i den chalcedonensiske Synodes Act. II optagne græske Oversættelse have havt, idet det her er gjengivet ved *τὸν τεχθεὶντα ἐν Πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου*. I „Dicta Leonis Magni“ i Cod. lat. 2175 paa Nationalbibliotheket i Paris (Sæc. IX) lyder det derimod: „*qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine*“ og i Cod. lat. 5672 p. d. s. Bibl. (Sæc. XI), som blandt Andet indeholder Leos Brev: „*qui conceptus de Spiritu sancto et Maria virgine*“. Aabenbart har den første Afskriver fuldstændig og den anden for en Del ombyttet den Ordlyd, som de forefandt, med den i det senere romerske Symbol,

vort „Symbolum Apostolicum“, der var deres eget, og hvortil de derfor vare vante. At den Anden har ombyttet Leos „*natus*“ med det apostoliske Symbols „*conceptus*“, fremgaar ogsaa deraf, at han senere, paa et Sted, hvor Leo gjentager det omhandlede Sted, har bibeholdt hans Ord („*Idem vero sempiterni genitoris unigenitus sempiternus natus est de Spiritu sancto et Maria virgine*)¹³⁰⁾. Han var ikke consequent.

Den anden Artikels tredje Led led i den gamle ravennatiske Kirke efter Petrus Chrysologus's sex Udlæggelser af denne Kirkes Symbol i hans „*Sermones*“, Sermon. 57—62: „*Qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus*“. Saaledes Haandskrifterne. I eet af disse, Cod. lat. 2454 paa Nationalbibliotheket i Paris (Sæc. XV), lyder Ledet dog i Sermon. 57: „*Qui sub P. P. crucifixus, mortuus et sepultus*“ og i Sermon. 62: „*Qui sub P. P. passus et sepultus*“, og i et andet Haandskrift, Cod. St. Mart. 4 p. d. s. Bibl. (Sæc. XIV), finde vi i Sermon. 58 paa det Sted, hvor Petrus gaar over til Ledet om Christi Opstandelse: „*Crucifixus est, mortuus et sepultus, tertia die resurrexit*“. Det er klart, at begge Afskrivere paa de anførte Steder for en Del have modificeret Ledets Ordlyd i det ravennatiske Symbol efter dets Ordlyd i det apostoliske: „*passus sub P. P., crucifixus, mortuus et sepultus*“. Man ser dette ikke alene af de øvrige Haandskrifter, men det fremgaar for begge Haandskrifters Vedkommende ogsaa deraf, at de i de øvrige „*Sermones*“ have det Sædvanlige: „*qui sub P. P. crucifixus est et sepultus*“ (det første i Sermon. 58—61, det andet i Sermon. 57 og 59—62), og hvad det andet Haandskrift betræffer, endnu ogsaa deraf, at det der, hvor Petrus anfører den anden Artikels tredje Led for saa at udlægge det, har de netop anførte Ord.

Ledet om Kirken led i det oldaquilejensiske Symbol ef-

¹³⁰⁾ Den første Afskriver har her blot „*natus ex Maria virgine*“.

ter Rufins „*Commentarius in Symbolum Apostolorum*“ blot „*sanctam ecclesiam*“. Saaledes de fleste Haandskrifter. I enkelte, t. Ex. i Cod. G. V. 26 paa Universitetsbibliotheket i Turin (oprindelig i Bob.; Sæc. VII), i Cod. lat. 1890 paa Nationalbibliotheket i Paris (fra 1483) og i en Cod. Bodlej. (s. Heurtly, p. d. anf. St. p. 29 n. 9), tilføjes dog der, hvor Rufin anfører Ledets Ord, hvad han gjør mange Gange, et Par Gange Prædicatet „*catholicam*“ („*Sequitur nunc post hunc sermonem ecclesiam sanctam catholicam*“, „*non dicit in ecclesiam sanctam catholicam*“ Cod. Taur.; „*Sequitur namque post hunc sermonem sanctam ecclesiam catholicam*“, „*Non dixit in sancta ecclesia catholica*“ Cod. Paris.). Aabenbart er dette „*catholicam*“, som ogsaa, efter enkelte Haandskrifter, findes i en Del Udgaver af Rufins „*Commentarius*“ (s. Vallarsi i Ruf. Opp. p. 373 not. b ed. Mig. og Heurtly p. d. anf. St.) hentet fra det apostoliske Symbol. At det ikke er ægte, ser man baade deraf, at Rufin, hvis Udlæggelse af det aquilejensiske Symbol kan siges at være en „*Commentarius perpetuus*“ til det, idet han forklarer det Ord for Ord, ikke siger saa Meget som et eneste Ord om det højvigtige Kirkeprædikat, og at Cod. Taur. og Paris., som jeg har havt Anledning til at sammenligne, ikke have „*catholicam*“ paa alle de øvrige talrige Steder, hvor Rufin nævner Ledet om Kirken, men kun paa de to ovenfor anførte. I begge Haandskrifter heder det: „*sed sanctam ecclesiam credendam esse*“, „*Tenet deinde ratio (Cod. Taur. „traditio“) fidei sanctam ecclesiam*“, „*causam jam diximus superius, cur non dixerit in sanctam ecclesiam, sed sanctam ecclesiam*“, „*credere etiam hoc debent, unam esse ecclesiam sanctam*“, „*ista est ergo sancta ecclesia*“, „*sanctam vero ecclesiam tenere*“. Vi have her den samme Inconsequents, som vi ovenf. have fundet i Cod. Paris. lat. 5672.

Som med „*catholicam*“ i de anførte Haandskrifter af

Rufins „Commentarius“, forholder det sig ogsaa med det „*ca-tholicam*“, som vi finde i en Del Haandskrifter af Petrus Chrysologus's „Sermones“ i Serm. 57, og efter dem i Udgaverne. Det er blevet tilføjet af en Afskriver eller af Afskrivere efter det apostoliske Symbol. For det Første mangler det nemlig i de fem øvrige „Sermones“ i alle Haandskrifter; dernæst berøres det i Serm. 57 ikke i Udlæggelsen, ja det lyder endog i den i alle Codices blot „*sanctam ecclesiam*“ („*Quia neque a capite membra, neque sponsa separatur a sponso; sed tum tali conjunctione spiritus fit unus, fit omnia et in omnibus Deus. Ergo ipse in Deum credit, qui in Deum sanctam ecclesiam confitetur*“); endelig have flere Haandskrifter det heller ikke i Serm. 57 (s. ovenf. S. 152 Anm. 42).

I den latinske Oversættelse af Nicænum i Leo den Stores Brev til Kejser Leo (Ep. 134 ed. Quesn. 145 ed. Ball.) c. 3 finde vi i nogle Codices: „*descendit de cælis*“, i andre „*descendit de cælo*“ istf. det blotte „*descendit*“, og lyder den anden Artikels sidste Led i nogle Codices: „*inde venturus judicare vivos et mortuos*“, i andre „*unde venturus*“ etc. istf. det blotte „*venturus*“ etc. (s. Leonis Opp. T. I p. 1160 not. f. og g. ed. Mig.). Det er uden Videre klart, at hin Til sætning skylder det nicæno-constantinopolitanske og denne det apostoliske Symbols Indflydelse sin Tilblivelse.

Den tredje Artikels første Led sluttede i den jerusalem-ske Kirkes Daabssymbol efter Cyrillus af Jerusalems Katech. XVII n. 3 (sml. ogsaa Katech. XVI n. 4 og IV n. 16) og Overskriften over Katech. XVI i Codd. Coisl. Ottob. Roe. Casaub. (anferte af Touttée) og Cod. theol. Græc. Vindob. XXIX med το λαλησαν ἐν τοις προφηταις. Og dette er derfor paa det sidstanførte Sted blevet optaget af Touttée i hans Udgave af Cyrillus's Katecheser. I de ældre Udgaver af Katecheserne lyder derimod Slutningen af Ledet i Overskriften over Katech. XVI το λαλησαν δια τῶν προφη-

των, en Ordlyd, der rimeligvis gaar tilbage til Haandskrifter, og som upaatvivlelig er opstaaet ved Nicæno-Constantinopolitanums Indflydelse, hvilket Symbol, som bekendt, har *δια των προφητων*.

Jeg kunde forege Rækken af de her givne Exempler med en hel Del andre, men jeg undlader det for Korthedens Skyld, og da de anførte tilstrækkelig vise, at Afskriverne ofte i et eller andet Punkt uvilkaarlig have forandret ældre Symbolformer efter det Symbol eller de Symboler, som de vare vant til og fortrolige med.

Man finder dog ikke sjelden, at ogsaa Forfattere have gjort det samme, et Factum, som kan gjøres gjældende for den Anskuelse, at *ζωην αιωνιον* er blevet tilføjet af Marcellus selv.

Jeg vil ogsaa anføre nogle Exempler herpaa.

I Nicænum bestaar den anden Artikels tredje Led blot af det ene Ord *παθοντα*. Gelasius af Cyzikus har nu baade i det Exemplar, som han i sin „Historia Concilii Nicæni“ Lib. II c. 26 selv meddeler, og i Exemplaret i Eusebius af Cæsareas Brev til sin Menighed, hvilket Brev han meddeler i Lib. II c. 34 og 35, endnu tilføjet *ταφεντα* (*παθοντα, ταφεντα*).

I den af Jos. Bianchini i hans Skrift: „Enarr. Pseudo-Athan. in Symb.“ p. 95 af en Cod. Veron. udgivne latinske Oversættelse af Nicænum tilføjes til dette Symbols „*passus*“ efter Symbolum Apostolicum eller et andet vesterlandsk Symbol endnu „*mortuus est*“.

I Nicænum mangler Ledet om Christi Sidden ved Faderens Højre (*και ανελθοντα εις τους ουρανους, και ερχ. κ. τ. λ.*) Gelasius tilføjer nu paa det første af de to ovenf. anf. Stt. det manglende Led efter sit Daabssymbol eller efter Nicæno-Constantinopolitanum (*και ανελθοντα εις τους ουρανους, και καθεζομενον εν δεξια του πατρος,*

και ἐρχ. κ. τ. λ.). Og ligesaa tilføjes det i „Cod. Canon. eccl. Afric.“ baade i den græske Original (her staa de samme Ord, som hos Gelasius) og i den latinske Oversættelse („*ascendit in cælos, sedet ad dexteram Patris, unde venturus est*“ etc.) efter det afrikanske Symbol eller Nicæno-Constantinopolitanum og i det ephesinske Concils Acter, Act VI (και ἀνελθοντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, και ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς καθήμενον, και ἐρχ. κ. τ. λ.) efter et af de ældre græske Daabssymboler.

I Nicænum lyder den anden Artikels sidste Led και ἐρχομενον κριναι ζωντας και νεκρους. Her have Gelasius paa det første af de to ovenf. anf. Stt., „Cod. Canon. eccl. Afric.“ i den græske Original og det chalcedonensiske Concils Acter i Exemplaret i Act. II mellem και og ἐρχομενον efter de ældre græske Daabssymboler eller Nicæno-Constantinopolitanum indskudt det paa den græske Symbolomraade saa hyppige (s. ovenf. S. 177 f.) παλιν (και παλιν ἐρχομενον). Og ligesaa have her en Mængde latinske Oversættelser i Conjunctionen „et“s Sted sat det i de vesterlandske Symboler saa sædvanlige (s. ovenf. S. 179) „inde“ eller „unde“. S. ovenf. S. 180 Anm. 104.

Af hvad jeg har fremsat i alt det Forangaaende ligesaa S. 138 af, vil enhver opmærksom og uhildet Læser kunne bedømme, hvilken Vegt der tilkommer Prof. Hammerichs ovenf. S. 138 anførte Ytringer, nemlig — ingen. Endog i det Tilfælde, at baade Udeladelsen af Πατερα og Tilføjelsen af ζωντων αἰώνιον skulde skrive sig fra Marcellus selv¹³¹⁾, vilde vi, da den ancyranske Biskops Troesbekjendelse hverken kan

¹³¹⁾ Det Sidste er, som vi have seet, vel muligt, det Første ikke ganske umuligt. Marcellus kan nemlig selv have udeladt πατερα for herved skarpere at fremhæve, at Christus Jesus var den almægtige Guds Søn og altsaa Gud, og i Betragtning af, at det var en almindelig bekjendt Sag og Noget, der forstod sig af sig selv, at Θεὸς παντοκράτωρ i Symbolets første Artikel var Faderen, og af, at dette desforuden

være hans Privatbekjendelse (s. S. 138—140) eller en østerlandsk Daabsbekjendelse (s. S. 140—51), men maa være et vesterlandsk Symbol (s. S. 151—88), og det den romerske Kirkes Symbol (s. S. 188—192), i den have dette Daabssymbol, saaledes som det led omkring 340, med et Par Afvigelse, Afvigelse, som ved hvad vi af de øvrige Kilder til det ældre romerske Symbol vide om dets Indhold (s. S. 193—95) med fuld Sikkerhed kunne erkjendes som saadanne. Hvem i al Verden vil vel falde paa at paastaa, at f. Ex. det græske Nicænum i Gelasius af Cyzicus's „Hist. Conc. Nic.“ Lib. II c. 26 og det latinske Nicænum i „Cod. Canon. eccl. Afric.“ derfor ikke kan være Nicænum, fordi det første efter *παρὸντα* har *ταφέντα*, mellem Ledene om Christi Himmelfart og Komme til Dommen Ledet om Hans Sidden ved Fadérens Højre og mellem *καὶ* og *ἐρχομενον* Ordet *παλιν*, hvilket alt sammen mangler i Nicænum, og det andet ligeledes mellem de to nævnte Led har det i Nicænum manglende Led om „Christi sessio ad dexteram Patris“ og i Begyndelsen af den anden Artikels Slutningsled „unde“ istf. Nicænums „et“? Hvem vil ikke sige, at hint er Nicænum med nogle (tre), og dette Nicænum med et Par Afvigelse? — Hvorledes Prof. Hammerich kan sige, at „Marcellus Arbejde synes — at røbe sig som en Frihaandstegning“, og at „man ikke ved, hvordan man skal

ogsaa fremgik af Ordene *τον υἱον αυτου τον μονογενη* i det umiddelbart følgende første Led af den anden Artikel. Vi have jo ogsaa, om end ikke et regelret Symbol, som Marcellus's, saa dog et Par Troesbekjendelser og nogle Relationer af Troesregelen, hvori *πατηρ*, „Pater“ af lignende Aarsager mangler (s. ovenf. S. 196 Anm. 123), og Marcellus nævner i det, som gaar forud for og følger efter hans Troesbekjendelse, et Par Gange *ο παντοκρατωρ θεος* uden at betegne Ham som *πατηρ* (*φασι γαρ* — Marcellus's Modstandere, Eusebianerne, *μη ιδιον και αληθινον λογον ειναι του παντοκρατορος θεου τον υιον, τον κυριον ημων ιησουν χριστον; — ει γαρ τις χωριζει τον υιον, τουτεστι τον λογον, του παντοκρατορος θεου*).

regne hans saakaldte Symbol“, er mig rent ufatteligt. Marcellus's „Arbeide“ er jo klarligen et aldeles regelret Symbol, der, som jeg ovenf. S. 196 har udtrykt mig, har mange Brødre, og det maa jo uden al Tvivl regnes til de vesterlandske Symboler og have hørt hjemme i Rom. Og heller ikke formaar jeg at indse, hvorfor Marcellus med Hensyn til sit Referat af det oldromerske Symbol ikke skal kunne kaldes en „paalidelig Hjemmelsmand“, fordi „han dømmes for Kjætter“. Dersom Talen var om den „expositio fidei“, der gaar forud for og følger efter hans Symbol, saa kunde man med Føje sige, at det er uvist om han, der virkelig hylkede kjætterske Lærdomme, i den har udtalt sin Hjertensmening, og om han altsaa her er paalidelig. Men der tales jo om det af hans „expositio fidei“ omgivne Symbol. Hvad angaar dette, der bevislig er det ældre romerske, maatte jo hans Hensigt, derved, at han bekjendte sig til det, at overbevise den romerske Biskop om, at han var rettroende, byde ham at referere det nøjagtigt ¹³²). En Kjætter er dog vel kun der upaalidelig, hvor hans Interesse tilskynder ham til Usandhed, ikke der, hvor den tilskynder ham til det Modsatte?

V. Er nu Marcellus's Troesbekjendelse den romerske Menigheds Symbol, saaledes som det led omkring 340, med et Par Afvigelser, — Afvigelser, hvoraf den ene næsten sikkert, den anden sandsynligvis kun beror paa en Skrivfejl, saa opstaa de ovenf. S. 128 anførte Spørgsmaal og kræve Besvarelse.

1. Idet vi forsøge at give denne, begynde vi med det Spørgsmaal, om Marcellus har skrevet hint Brev til Julius i det latinske Sprog, og kun Epiphanius har meddelt os det i græsk Oversættelse, enten han nu selv oversatte det, eller en

¹³²) Derfor er det ogsaa langt rimeligere, at en Afskriver ikke alene har udeladt *Πατερς*, men ogsaa tilføjet *ἁγίων αἰώνιον*, end at Marcellus har gjort begge Dele. S. ovenf. S. 207 og Anm. 131.

Anden før ham havde gjort dette, og om altsaa den ancyranske Biskop selv egentlig har aflagt den oldromerske Troesbekjendelse paa Latin, og den græske Text af den i hans Brev kun er en fra Epiphanius eller en Anden hidrørende Oversættelse af hans latinske.

Dette Spørgsmaal maa ubetinget besvares med Nej.

Marcellus, som vi ovenf. S. 140 ff. Anm. 21 have seet, en græskdannet og græsktalende Østerlænding, har dengang, da han kom til Rom, neppe forstaaet det latinske Sprog; ligesom overhovedet vist kun de allerfærreste græskdannede og græsktalende oldøsterlandske Theologer forstode det¹³³), idet man i Grækenland og i den græciserede Orient baade i de hedenske og i de christelige Kredse i Følelsen af sin Dannelses, sin Literaturs og sit Sprogs Overlegenhed over Vesterlændingernes kun meget sjelden, kun undtagelsesvis skjættede om at lære det og forlangte, at Vesterlændingerne skulde forstaa Græsk¹³⁴). Og ligesaa har den ancyranske Biskop neppe lært Latin under sit femtenmaanedlige Ophold i Rom. Thi omkring 340, ikke meget længe efterat Constantin den Store havde skaffet den østerlandske christne Verden et eget kirkeligt Centralpunkt i Constantinopel, hvorved fornemmelig den i de to første Aarhundreder overvejende græske og i det tredje og i Begyndelsen af det fjerde endnu halvgræske romerske Menighed efterhaanden blev til en overvejende og tilsidst til en næsten fuldstændig latinsk, gaves der i Rom sikkert endnu et betydeligt Antal græske Christne med egne Kirker, hvori Gudstjenesten blev holdt i det græske Sprog, ligesom dengang vist ogsaa endnu adskillige la-

¹³³) Til de saare Faa, som gjorde dette, hørte i det fjerde Aarhundrede Epiphanius (s. Hieron. „Apol. adv. libros Rufini“, Lib. III c. 6 og 23). Han kunde saaledes have oversat Marcellus's Brev fra Latin.

¹³⁴) Se, hvad de hedenske Kredse betræffer, Bernhardt, Grundriss der griech. Litt. B. I, S. 486. Anden Bearbejdelse.

tinske Medlemmer af den romerske Menighed forstode og talte dette Sprog. Marcellus behøvede saaledes ikke at lære Latin for at kunne bevæge sig i denne Menighed og deltage i dens Gudstjenester, og han lærte det derfor vist heller ikke. Han behøvede ogsaa neppe at skrive til Julius et latinsk Brev, da denne maa have kunnet Græsk, idet han ikke alene modtog, men ogsaa skrev græske Breve¹³⁵). Marcellus's Brev gjør heller ikke Indtrykket af at være en Oversættelse fra Latin, men snarere af en græsk Original. Endelig taler ogsaa endnu en anden Grund, som vi snart skulle anføre, imod og det afgjørende imod, at Marcellus's Troesbekjendelse er en fra den cypriiske Kirkelærer eller en anden hidrørende Oversættelse af en latinsk Original, som den ancyranske Biskop havde optaget i sit (latinsk skrevne) Brev¹³⁶).

2. Men ogsaa det Spørgsmaal, om Marcellus's Troesbekjendelse er en fra Marcellus selv hidrørende Oversættelse af den romerske Menigheds latinske Daabsbekjendelse, maa besvares benægtende.

For det Første var det nemlig aldeles unødvendigt, at Marcellus oversatte den latinske Text af det romerske Symbol

¹³⁵) Af græske Breve af ham have vi to tilbage, det til de antiochenske Eusebianere eller til Danius, Flaccillus etc., skrevet 341 eller 42 og opbevaret af Athan. i hans „Apol. ctr. Ariann.“ n. 21—35, og det til Presbyterne, Diaconerne og Folket i Alexandrien, skrevet 349 og opbevaret fuldstændig af Socr., „Hist. eccl.“ Lib. II, c. 23, og partielt af Athan., p. d. anf. St. n. 52. Desforuden gaa endnu nogle andre græske Breve og Skrifter under Julius's Navn; men disses Ægthed er meget omtvistet. Man kunde vistnok ville antage, at Julius har skrevet hine to Breve paa Latin og ladet dem oversætte paa Græsk, eller at de ere blevene skrevne efter hans Foranstaltning. Men til en saadan Antagelse have vi dog ingen Grund. Det er ialfald det Rimeligste, at han har skrevet dem selv.

¹³⁶) Jeg kan saaledes ikke være enig med Heurtly, naar han i de ovenf. S. 135 anf. Ord udtaler, at det ikke lader sig afgjøre, i hvilket Sprog Marcellus's Troesbekjendelse oprindelig var skrevet, det vil sige, om det oprindelig var skrevet i det latinske eller i det græske.

paa Græsk, idet der dengang maa have existeret en græsk Text af det, som blev brugt i den græske Del af den romerske Menighed¹³⁷), og med hvilken den ancyranske Biskop kunde, ja maatte blive bekendt ved sin Deltagelse i de græske Gudstjenester. Denne græske Text kunde han benytte. Ja, vi tør næsten sige, at han maatte gjøre dette, da han jo ikke havde nogen Grund til at vrage den og paa egen

¹³⁷) Muligens dog ogsaa i den latinske ved Siden af den latinske Text, ifald dengang hver af de to Dele af den romerske Menighed skulde have brugt begge Texter, hvad denne Menighed efter den syvende af de af Mabillon udgivne „Ordines Romani“ (Gregorii Magni Opp. T. IV, p. 993—1000 ed. Mig.), efter „Sacramentarium Gelasianum“ (Muratori, „Lit. rom. vet.“ T. I, p. 540 s.), og efter den af Melchior Hittorp udgivne „Ordo Romanus antiquus de divinis antiquum ecclesie officiis per totius anni circulum“ (sml. ogsaa „Sacramentarium Gregorianum“, Murat. p. d. anf. St. T. II, p. 61, og „Rit. Rom. rest. a Sanct. Casert.“ hos Höfling, Das Sakrament der Taufe B. I, S. 316), senere har gjort med den græske og latinske Text af Nicæno-Constantinopolitanum, da dette Symbol i den var blevet „Symbolum traditum“ og „redditum“. Jeg holder det dog for meget usandsynligt, at begge Texter af det oldromerske Symbol i den første Halvdel af det fjerde Aarhundrede skulde være blevne brugte ved Siden af hinanden i hver af den daværende romerske Menigheds to Dele. Dengang vare nemlig vist endnu saa mange Grækere i den romerske Menighed, at de havde egne Kirker med egen, fuldkommen græsk Gudstjeneste. Først senere, da Grækernes Tal i Rom var blevet et langt ringere, og de romerske Grækere herved med Hensyn til Daaben ganske eller dog væsentlig vare henviste til sine latinske Brødre, opkom vel den Skik, at Symbolet (Nicæno-Constantinopolitanum) for de græske Børns og Fadderes Skyld ogsaa blev overleveret, fremsagt og i Spørgsmaalsform forelagt i det græske Sprog. Herved var ved „traditio Symboli“, som det synes, i Begyndelsen de græske og latinske Børn adskilte (saaledes i den syvende af de af Mabillon udgivne „Ordines Romani“ n. 6); siden finde vi begge Dele ved denne Act blandede med hinanden (saaledes i „Sacram. Gelas.“ og i den hittorpske „Ordo“). Kanske man ved den ogsaa brugte det græske Symbol, naar ingen græske Børn skulde døbes. Man tillagde Brugen af begge Sprog ogsaa en symbolsk Betydning; den skulde symbolisere Kirkens „unitas, unanimitas“ og „universalitas“ (s. Theol. Tidsskr. B. VI, S. 585 f. Gamle Række). At man i Rom allerede omkring 340 blot i dette symbolske Formaalets Tjeneste skulde have brugt Symbolets Text ved den latinske og den græske „traditio Symboli“ i begge Sprog, er lidet rimeligt.

Haand oversætte den latinske, hvortil han desforuden vel ikke engang var istand, idet han, som vi have seet, efter al Rimelighed ikke forstod Latin¹³⁸). — Men hertil kommer for det Andet endnu en anden, afgjørende Omstændighed. Vi have allerede ovenf. S. 192 f. Anm. 120 bemærket, at Marcellus's Troesbekjendelse, naar der sees bort fra, at den mangler *Πατέρα* og har *Ζεὶν αἰώνιον*, paa en saa paafaldende Maade stemmer overens med Symbolet i „Psalterium Ethelstani“, at vi maa anse begge for at være eet og det samme Symbol. Da nu Marcellus's Troesbekjendelse, som vi have seet, er det oldromerske Symbol, saa er nødvendigvis ogsaa Symbolet i „Psalt. Eth.“ dette Symbol, hvad det forevrigt ogsaa af andre Grunde maa være¹³⁹), og da vi naturligvis ikke kunne antage, at det er hentet fra Marcellus's Brev i Epiphanius's Panarion, saa kan Marcellus's Troesbekjendelse i dette Brev ikke være en fra Marcellus hidrørende Oversættelse af det oldromerske Symbols latinske Text, men det maa være den i den romerske Menighed brugte Text af dette Symbol. At Marcellus's Troesbekjendelse er det oldromerske Symbol, gjør det sikkert, at ogsaa det med det saa godt som totalt overensstemmende Symbol i „Psalt. Eth.“ er dette Symbol, og at Symbolet i „Psalt. Eth.“ er det oldromerske Symbol, gjør det igjen sikkert, at den med det væsentlig identiske marcelliske Troesbekjendelse ikke er en af Marcellus selv forfattet

¹³⁸) Jeg lægger dog kun ringe Vægt paa den sidste Bemærkning. Det oldromerske Symbols latinske Text er saa overordentlig simpel, at Marcellus under sit Ophold i Rom gjerne kan have erhvervet sig saa meget Kjendskab til det latinske Sprog, at han kunde oversætte den paa Græsk. Desuden kan han jo ogsaa herved have betjent sig af en Andens Hjelp.

¹³⁹) F. Ex. af den Grund, at „Psalt. Eth.“ og „in specie“ dets sidste Tredjedel, hvori Symbolet findes, tilhører den angelsachsiske Kirke (s. Heurtly, p. d. anf. St. p. 74—78), og at denne Kirke var en Datter af den romerske Menighed og trofast holdt sig til og fulgte denne sin Moder.

græsk Oversættelse, men en i den romerske Menighed, i dens græske Del, brugt græsk Text af dette Symbol; thi den Antagelse, at begge Symboler, Marcellus's og det i „Psalt. Eth.“, kunde være en Privatoversættelse af det oldromerske Symbols latinske Text, som tilfældigvis baade Marcellus og den Kreds, som brugte Symbolet i „Psalt. Eth.“, kom til at benytte, er i allerhøjeste Grad urimelig. Hvad der forevrigt gjælder den Antagelse, at Marcellus's Troesbekjendelse er en fra ham selv hidrørende Oversættelse, gjælder naturligvis ogsaa den Antagelse, at det er en fra Epiphanius eller en Anden hidrørende græsk Oversættelse af den latinske Text af det oldromerske Symbol, hvilken han optog i sit (paa Latin skrevne) Brev.

3. Er nu saaledes Marcellus's Troesbekjendelse den i de græske Kirker i Rom brugte Text af det romerske, det oldromerske Symbol, saa spørges der igjen, om vi skulle anse denne Text for en Oversættelse af den latinske eller med Nicolas, p. d. ovenf. S. 138 anf. St., for dens Original eller endelig for en, som hverken er det Ens eller det Andet, men en med den latinske koordineret Text.

Dette Spørgsmaal er ikke ganske let at besvare.

Jeg har i det Parti af nærværende Afhandling, hvori jeg har leveret Beviset for, at Marcellus's Troesbekjendelse maa være et vesterlandsk Symbol (ovenf. S. 151—88), bestandig betragtet den som en græsk Oversættelse af et saadant. Det er to Ting, som have bevæget mig hertil. For det Første den Iagttagelse, at de Ejendommeligheder ved den, som vise, at den er et vesterlandsk Symbol, ved flere græske Texter af det senere, længere romerske Symbol (nemlig de fem Texter i Binterims Cod., i Cod. Escor., Cod. Vindob., Cod. Vat. og Cod. Barb.) uden al Tvivl hidrøre derfra, at disse Texter ere græske Oversættelser af det nævnte Symbol¹⁴⁰), og for det

¹⁴⁰) Hvad angaar Texten i Cod. Sang. og Cod. Cantabrig., saa

Andet, at Stillingen af *τη τριτη ημερα* foran *αναστασια* synes at være en Latinisme, der skylder bogstavelig Oversættelse fra Latin sin Oprindelse¹⁴¹). Det maa imidlertid ind-

er det ikke hævet over enhver Tvivl, at den er en græsk Oversættelse af det, og om Texten i „Psalt. Eth.“ gjælder det samme, som maa siges om Marcellus's Troesbekjendelse, da begge ere væsentlig identiske.

141) Foruden Tidsbestemmelsen foran Verbet „at opstaa“ i Ledet om Christi Opstandelse kunde man endnu ogsaa ville gjøre Mangelen af Artiklen i Ledet om Kirken, *αγιαν εκκλησιαν*, gjældende for, at Marcellus's Troesbekjendelse er oversat fra Latin. Man kunde nemlig sige, at den skriver sig derfra, at Oversætteren har villet gengive „*sanctam ecclesiam*“ aldeles bogstavelig. Fordi dette ikke havde Artikel, idet det latinske Sprog mangler den, saa undlod ogsaa han at sætte Artikel. Dette har uden Tvivl Ophavsmanden af den græske Oversættelse af Symbolum Apostolicum i Binterims Codex gjort. I hans Oversættelse findes nemlig Artiklen kun en eneste Gang, i *τη τριτη ημερα*. Men den anførte Forklaringsgrund for Mangelen af Artiklen i *αγιαν εκκλησιαν* er dog neppe den rette; thi hvorfor har da Oversætteren ikke ogsaa oversat „*Spiritus sanctum*“ ved *πνευμα αγιον*, men ved *το αγιον πνευμα*? Man kan enten sige, at Ledet om Kirken lyder *αγιαν εκκλησιαν*, fordi det er tænkt ubestemt („Jeg tror paa den Helligaand, [jeg tror] en hellig Kirke“), eller at *αγιαν εκκλησιαν* mangler Artikel, fordi det som et Slags Nom. prop. i og for sig er bestemt. For den sidste Forklaring kan Analogien af *εκ πνευματος αγιου* i den anden Artikels andet Led anføres; for den første kan derimod gjøres gjældende, at det forangaaende *αγιον πνευμα* har Artiklen. Skal i *αγιαν εκκλησιαν* Ordet *εκκλησιαν* staa bestemt, fordi det betragtes som et Slags Nom. propr., hvorfor har da Oversætteren ikke ogsaa behandlet det umiddelbart forangaaende *αγιον πνευμα* som et Nom. prop. og undladt at give det Artikel, især da han dog havde gjort dette med den samme Forbindelse i den anden Artikels andet Led (*εκ πνευματος αγιου*)? Man faar derved, at i Marcellus's Symbol *αγιαν εκκλησιαν* følger umiddelbart paa *το αγιον πνευμα*, uvilkaarlig det Indtryk, at dette skal tænkes bestemt, hint derimod ubestemt. Hertil kommer endnu, at mig bekjendt, *εκκλησια* med et tilføjet Prædikat ellers ingensteds med Sikkerhed staa bestemt. I de græske Symbolers *Και ελς μιαν αγιαν, μιαν καθολικην, μιαν αγιαν καθολικην, μιαν αγιαν καθολικην και αποστολικην εκκλησιαν* er *εκκλησιαν* tænkt ubestemt („Og paa een“ o. s. v., d. v. s.: „Og at der kun er een“ o. s. v.), og i *και ελς αγιαν καθολικην εκκλησιαν* i Presbyteren Charisius's Symbol kan *εκκλησιαν* i det Mindste meget vel opfattes ubestemt; det synes endog her at maatte opfattes saaledes, da det forangaaende Led om den Helligaand har

rømmes, at hverken Analogien af de fem anførte Texter eller Stillingen af Tidsbestemmelsen foran Verbet „at opstaa“ i Ledet om Christi Opstandelse er afgjørende. Deraf, at de ovenf. S. 153—65 og 174—83 omtalte Ejendommeligheder i hine fem Texter skrive sig derfra, at de ere græske Oversættelser af det latinske Symbolum apostolicum, følger ikke med Nøvendighed, at de ogsaa ved Marcellus's Troesbekjendelse maa være dette, da de ikke ere Latinismer, men kun høre med til den vesterlandske Symboltypus, som da ogsaa de fleste iblandt dem forekomme paa det østerlandske Symbolomraade, omend for det Meste kun undtagelsesvis (s. ovenf. S. 175, 178, 163 og 164 f.). De kunne ogsaa forklares deraf, at det i Marcellus's Troesbekjendelse foreliggende Symbol er blevet til i Vesterlandet, i Rom. Og hvad angaar Stillingen af *τη τρίτη ἡμέρα* i dette Symbol, saa kan den vistnok neppe, som i Basilius den Stores Troesbekjendelse, skrive sig fra de nytestamentlige Steders Indflydelse, hvori Tidsbestemmelsen staar foran Verbet „at opstaa“ (s. ovenf. S. 167 og Anm. 74), da det ellers ikke bærer noget Spor af, at Skriften har influeret paa dets Form, men vel kan den skrive sig fra det latinske Sprogs Indflydelse, hvilket jo blev talt der, hvor det er blevet til. Den kan være en Latinisme, uden at skyldes en Oversættelse fra Latin sin Tilblivelse¹⁴²). — Men det er ikke alene ikke nødvendigt, at den i Marcellus's Troesbekjendelse foreliggende græske Text af det oldromerske Symbol er en Oversættelse af dette Symbols latinske Text, men det er ogsaa meget betænkeligt at antage, at den er det.

Artikelen (*Kai eis to pneuma tēs alētheias, to paraklēton, omouōdion patri kai uīō*).

¹⁴²) Der findes, som bekjendt, i det senere græske Sprog eller den saakaldte Κοινή adskillige Latinismer. Hvad angaar Latinismerne i det N. T., saa se A. Buttmanns „Grammatik des neutestamentlichen Sprachgebrauchs“ paa de i „Sachregister“ under „Latinismen“ anf. St.

Den romerske Menighed var nemlig i det første og andet Aarhundrede en overvejende græsk og i det tredje ialfald endnu en halv græsk og halv latinsk. Den man derfor i dette Tidsrum, fra det Øieblik af, da den fik Symbolet, have havt en græsk Text af det, og det en, der paa Grund af det græske Menighedsselements numeriske og aandelige Forhold til det latinske ikke kan have været en Oversættelse fra Latin, men maa have været enten den latinskes Original eller en med den coordineret Text. Men denne Text maa nu Grækerne i Rom i den første Halvdel af det fjerde Aarhundrede endnu have havt og brugt; thi at de dengang eller allerede noget tidligere skulde have ladet den fare og faaet sig en ny ved at oversætte den latinske Text, er jo aldeles urimeligt.

Er nu, som vi have vist, Marcellus's Troesbekjendelse det romerske Symbol, saaledes som det led omkring 340, saa kan den ikke være en Oversættelse af dette Symbols latinske Text, men den maa være enten denne Texts Original eller en med den coordineret Text.

Jeg maa med Nicolas anse den for det Første. Hvad der bevæger mig hertil, er Følgende:

Det er ikke rimeligt, eller snarere det er saare urimeligt, at Symbolet er blevet til paa forskellige Steder i Kirken. Herimod taler nemlig, at alle oldkirkelige Symbolformer dog have den samme Grundtypus og i det Hele taget det samme Indhold. Men maa nu Symbolet være blevet til paa eet Sted og gaaet ud fra eet Punkt, saa kan dette Sted og dette Punkt kun have ligget i Østerlandet, thi Evangeliet og Kirken og alt Kirkeligt kom jo i de ældste Tider derfra. Men er nu Symbolet blevet til i Østerlandet, saa maa det være kommet til Rom i det græske Sprog. Man kan imidlertid der ikke have ladet det beholde i Et og Alt den Typus, hvori man havde faaet det, men man maa have omdannet denne Typus,

i en Del Punkter, thi den romersk-vesterske Symboltypus adskiller sig jo, som vi have seet, i flere Punkter fra den østerlandske. Man maa i Rom have behandlet det Symbol, man fik, med en vis Frihed. Da den romerske Menighed dengang væsentlig eller dog overvejende, var en græsk, saa bestod dens Virksomhed med Hensyn til det først og fremst blot i den omtalte Omdannelse. Men da den dog fra Begyndelsen af ogsaa maa have haft en, omend maaske ringe, latinsk Bestanddel, saa maa man med det Samme eller snart efter have oversat det omdannede græske Symbol paa Latin. At den latinske Text af det oldromerske Symbol er en Oversættelse af den græske, synes ogsaa at fremgaa af Græcismen i den anden Artikels sidste Led: „*inde venturus judicare vivos et mortuos*“ istedetfor „*judicaturus*“ eller „*judicatum*“ eller „*ad judicandos*“ eller „*ut judicet*“¹⁴³).

VI. Hvad angaar det Spørgsmaal, i hvilket Tidspunkt Symbolet er kommet til Rom, saa maa ved dets Besvarelse Ojet først og fremst være rettet paa to Punkter, nemlig paa, at det oldromerske Symbol mangler *eva* i den første Artikel og i den anden Artikels første Led, og at Ledet om de Dødes Opstandelse i det lyder *σαρξος ἀνάστασις*, „*carnis resurrectionem*“. Da man dog i Rom neppe vilde have udeladt hint Ord, ifald man dengang, da man fik Symbolet fra Østerlandet, havde fundet det deri, saa maa vi antage, at

¹⁴³) Dog kan Hensigtsinfininitiven „*judicare*“ ogsaa være en Græcisme, der ikke skylder Oversættelse fra Græsk sin Oprindelse, da den græciserende Hensigtsinfinitiv ikke alene forekommer hos de latinske Digtere, (f. Ex. hos Horats i de Ord: „*Omne quum Proteus pecus egit altos visere montes*“ i Carmin. Lib. I Od. 2 V. 7 og 8) og hos Sallust („*conjuravere nobilissimi cives patriam incendere*“ Cat. 52, 24), men ogsaa hos de latinske Kirkefædre, f. Ex. Tertullian i de Ord: „*provocatur in medium Deo canere*“, Apolog. c. 39, „*prorumpit in patrem inquirere*“, adv. Valent. c. 9, „*Ita nos rethoricari quoque provocant hæretici, sicut etiam philosophari*“, De resurr. carn. c. 5.

det østerlandske Symbol er kommet til den romerske Menighed paa en Tid, da det dobbelte *éva* endnu ikke var optaget i det. Men nu maa *éva* i Østerlandet være kommet ind i Symbolet nogen Tid efter de store gnostiske Systemers Opkomst, idet det aabenbart er rettet imod Gnostikerne, det vil saa sigé, omtrent 150. Heraf følger, at Symbolet ikke vel kan være kommet efter denne Tid til Rom. Til omtrent Midten af det andet Aarhundrede som til Tidspunktet for dets Komme til Romerrigets Hovedstad synes vi at blive førte ved den Ordlyd, som Ledet om Opstandelsen har i det oldromerske Symbol: *σαρξος ἀναστάσις*, „*carnis resurrectionem*“. Forbindelsen *σαρξος ἀνάστασις*, „*carnis resurrectio*“, som de apostoliske Skrifter ikke kjende, idet der i dem kun tales om *ἀνάστασις νεκρῶν* eller *ἐκ νεκρῶν* og om, at Legemet staar op¹⁴⁴), ser nemlig ganske ud som en ved Gnosticisimen fremkaldt (forøvrigt i Skriften vel begrundet¹⁴⁵)) Skjærpelse af det nytestamentlige Udtryk og synes derfor ikke at kunne være kommen ind i Symbolet før end henimod det anførte Tidspunkt. Imidlertid er dette kun tilsyneladende saa. Det oldromerske Symbols *σαρξος ἀναστάσις*, „*carnis resurrectionem*“, formener os ikke at gaa med Hensyn til Symbolets Komme til Rom betydelig højere op i Tiden, til Begyndelsen af den efterapostoliske Tid, ja ligetil Slutningen af den apostoliske. Allerede Ignatius af Antiochien i Begyndelsen af det andet Aarhundrede bestrider nemlig i sine Breve (kort. Rec.) gnostiske Doketer, der nødvendigvis maa have havt en Opfattelse af Opstandelsen, som meget let kunde bevirke, at ved Siden af det apostoliske Udtryk *ἀνάστασις νεκρῶν* opkom Udtrykket *ἀνάστασις σαρκος*,

¹⁴⁴) S. min Opsats: „Legemets“ Opstandelse“ i Luth. Kirket. B. II, No. 2 S. 23 f. Ny Række.

¹⁴⁵) S. p. d. anf. St. S. 25 f.

og at dette Udtryk trængte ind i Symbolet. Vi se ogsaa, hvorledes han imod hine gnostiske Doketer paa den ene Side fremhæver, at Faderen havde oprejst Christi *σαρξ*, at han (Ignatius) vidste og troede, at Christus ogsaa efter sin Opstandelse var *ἐν σαρκί*, at den opstandne Christus som *σαρκικός* havde spist og drukket med sine Disciple, at disse havde befølt den Opstandne og troede, overvundne ved (efter Haandskrifterne: efter at have blandet sig med) Hans Kjød (*τῇ σαρκὶ αὐτοῦ*) og Hans Aand, og at Eucharistien var hans *σαρξ*, og paa den anden Side udtaler, at Faderen vilde oprejse dem, som troede paa Christum, i Lighed (*κατὰ τοῦ ὁμοιώμα*) med, hvad Han havde gjort med Christum selv, der i Sandhed (*ἀληθῶς*) var bleven oprejst fra de Døde¹⁴⁶). Ja, vi finde, omend ikke Udtrykket *ἀναστασις σαρκός*, saa dog Udtrykket *ἀναστήσειν τὴν σαρκά* allerede i et Skrift fra Slutningen af den apostoliske Tid, nemlig i Clemens af Roms første Brev til Corinthierne¹⁴⁷). — Dernæst maa vi ved Besvarelsen af det Spørgsmaal: „Naar er Symbolet kommet til Rom?“ lægge Mærke

¹⁴⁶) *Εὐχαριστίας ἀπεχόνται, δια το μὴ ὁμολογεῖν, τὴν εὐχαριστίαν σαρκὰ εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν — ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν*, ad Smyrn. c. 7; *Ἐγὼ γὰρ καὶ μετὰ τὴν ἀναστάσιν ἐν σαρκὶ οἶδα καὶ πιστεύω ὄντα. — αὐτοῦ ἦσαντο καὶ ἐπιστεύσαν, κρατῆδεντες (κράδεντες) τῇ σαρκὶ αὐτοῦ. — Μετὰ δὲ τὴν ἀναστάσιν συνεφαγεν αὐτοῖς καὶ συνεκίεν ὡς σαρκικός*, p. s. St. c. 3; *ὅς καὶ ἀληθῶς ἤγερεθ' ἀπο νεκρῶν, ἐγειραντος αὐτοῦ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, ὡς καὶ κατὰ τοῦ ὁμοιώμα ἡμᾶς, τοὺς πιστευόντας αὐτῷ, οὕτως ἐγειρεῖ ὁ πατὴρ αὐτοῦ*, ad Trall. c. 9.

¹⁴⁷) *Καὶ παλιν Ἰωβ λέγει (Job. 19, 26) καὶ ἀναστήσεις τὴν σαρκά μου ταύτην, τὴν ἀναντλησάβαν πάντα ταῦτα*, c. 26. *Ἀναστήσειν τὴν σαρκά* forekommer vistnok her kun i et Citat, men vi maa lægge Mærke til, at *τὴν σαρκά* i dette Citat maa skrive sig fra Clemens selv, da vi i Haandskrifterne af LXX kun finde *το δερμα* eller *το σῶμα*. *Το δερμα* er uidentivl den rette Læsemaade, da Grundtexten har *ῥῖψ*.

til, at det oldromerske Symbol mangler: 1. *ποιητην οὐρανου και γης*, „*creatorem coeli et terra*“, 2. Kirkeprædiketet *καθολικη*, „*catholica*“ og 3. *ζωην αιωνιον*, „*vitam eternam*“. Da det er utænkeligt, at man i Rom skulde have udeladt alle disse Bestanddele af Symbolet, dersom man havde fundet dem i det Symbol, som man fik fra Østerlandet, saa maa de dengang, da dette kom til Rom, have manglet deri. Men nu ere alle de tre nævnte Bestanddele vist meget tidlig komne ind i det østerlandske Symbol, hvori vi i det fjerde Aarhundrede finde dem allesteds (i Jerusalem og Palæstina, i Antiochia og Syrien, i Alexandrien og Ægypten, endelig paa Cypren). Verdensskabelsen fremtræder nemlig i Irenæus's Relation af Troesregelen og i hans Værk overhovedet saa overordentlig stærkt, at vi maa antage, at den paa hans Tid allerede længe befandt sig i det lilleasiatiske Symbol og derfra var blevet overført til Gallien¹⁴⁸). *Καθολικη* finde vi som Kirkeprædiket allerede hos Ignatius af Antiochien i Begyndelsen af det andet Aarhundrede (Ep. ad Smyrn. c. 8 kort. Recen.) og derefter som et skarpt udpræget og staaende Epitheton til Kirken i den smyrnæiske Menigheds, omtrent 169 affattede, Circulærskrivelse om Polykarps Martyr-død¹⁴⁹), hvad der rigtignok endnu ikke strengt beviser, at

¹⁴⁸) Ogsaa i Carthago blev den vist meget tidlig optagen i Symbolet. Allerede Tertullian har den nemlig i Relationerne af Troesregelen i „De vel. virgg.“ c. 1 og „De præscriptt. hærett.“ c. 13. (I Relationen af Troesregelen i „Adv. Prax.“ c. 2 taler han kun om Verdensskabelsen ved Sønnen). Senere, dog allerede i den forarianske Tid, finde vi her den første Artikel i en meget ejendommelig og udviklet Skikkelse („Credo in Deum Patrem omnipotentem, universorum creatorem, regem sæculorum, invisibilem et immortalem“).

¹⁴⁹) Πασαις ταις κατα παντα τον της αγιας και καθολικης εκκλησιας παροικιαις, Skrivelsens Overskrift; μνημονευσας — απας της κατα την οικουμενην καθολικης εκκλησιας, c. 8; και εὐλογει τον κυριον ημων — τον — ποιμενα της κατα την οικουμενην καθολικης εκκλησιας, c. 19. I Vesterlandet møder os

det dengang allerede var optaget i det østerlandske Symbol. *Zoon aīwros* endelig møder os ligeledes allerede i Relationerne af Troesregelen hos Irenæus¹⁵⁰). Heraf fremgaar, at Symbolet overordentlig tidlig maa være kommet fra Østerlandet til Rom.

Vi tage efter alt det Fremssatte neppe fejl, naar vi sige, at Begyndelsen af den efterapostoliske Tid eller snarere Slutningen af den apostoliske var det Tidspunkt, da dette skede.

Kirkeprædikamentet „*catholicæ*“ for første Gang i den muratoriske Canon (170—180) paa tre Steder („in honore tamen ecclesie catholicæ“; „que in catholicam ecclesiam recipi non potest“; „in catholica [ecclesia] habentur“).

¹⁶⁰) Ligesaa møde vi det i Tertullians Relation af Troesregelen i „De præscriptis. heret.“ c. 13. Paa Cyprians Tid dannede det en Bestanddel af det afrikanske Symbol.

Indledende Oversigt over enkelte Sider af H. N. Hauges Virksomhed.

AF
A. CHR. BANG.

Pers. Kap.

[Brudstykke af et større Arbejde om H. N. Hauge og hans Samtid.]

Idet jeg nu gaar over til at skildre Hauge under Udførelsen af den Aandens Gjerning, hvortil vi i det Foregaaende have seet ham efterhaanden at modnes og dygtiggjøres, skal jeg, til nærmere Forstaaelse af hans Virksomheds Art og Natur og som Bidrag til Besvarelsen af det Spørgsmaal, hvorledes en Mand i saa kort Tid kunde udrette saa Meget, først nærmere fremhæve nogle Momenter, der her maa komme i Betragtning, nemlig hans Samtaler med Enkelte, hans Opbyggelsestaler, hans Skrifter og hans Medarbejdere.

1. Som allerede vist ovenfor, begyndte Hauge sin Virksomhed med Samtaler og Forhandlinger med den Enkelte, og dette var ogsaa siden noget af det Væsentligste ved hans Virken. Det fremgaar af Alt, hvad der endnu kan vides herom, at Hauge maa have været aldeles eminent begavet netop i denne Retning. Det var flere Omstændigheder, som bevirkede dette: hans aandelige Erfaringer, vundne gennem de mange Kampe og Brydninger, han havde gennemlevet, hans skarpe aandelige Syn, der skal have været vidunderlig gennemtrængende og hartad uimodstaaeligt, hans livlige Maade at tage

Tingen an med Exempler, Illustrationer og Billeder, den Evighedens Vægt, der laa i hans Ord, selv da, naar han kun talte et Par og det i Forbigaaende, saa der haves Exempler paa, at nogle faa Ord fra ham laa i Vedkommendes Sjæl som en Braad i 50—60 Aar uden at tabe Kraften, — og fremfor Alt, den glødende og brændende Kjærlighed, der gennemstrømmede hans Hjerte, og som tændte Funker overalt og virkede med stor sympathetisk Magt. Imod denne hans stille, stærke Kjærlighed kunde snart sagt intet Vaaben staa sig; der haves flere Exempler paa, at han med næsten magisk Kraft bandt sine mest forbitrede og rasende Modstandere blot med et venligt Ord eller et kjærligt Haandklap paa Skulderen.

Naar han begyndte en Samtale med Saadanne, som endnu var uden kristeligt Syn, saa tog han som oftest sit Udgangspunkt fra det Timelige og banede sig derfra let og naturlig Overgang til det Aandelige. Indkommen i et Hus var hans første Ord som tiest disse: „Lever de saa vel her?“ et Spørgsmaal, der ofte vakte Alvorstanker. Ikke skjelden tiltalte han den Enkelte saaledes: „Vil du blive en Broder i Kristo?“ Eller han lagde sin Arm om Vedkommendes Hals og sagde: „Du kunde nok blive en Broder i Kristo.“ Eller han lagde sin Haand paa Ens Hoved og spurgte: „Vil du elske Gnd?“ Undertiden, naar han gik ind i en Hytte langs Vejen og fandt der En eller Anden siddende ved sit Arbejde, blev han staaende taus i nogle Øjeblikke, tog derpaa frem et af sine Skrifter og gav Vedkommende det, idet han sagde: „Du trænger nok en Bog“, hvorpaa han gik sin Vej. Naar han gik i Følge med Nogen, eller En viste ham Vejen, var det stundom han ikke talte om det Aandelige før i det Øjeblik de skulde skilles. Overhovedet maa Hange have haft et skarpt psykologisk Blik til at se, fra hvilken Side et Menneske maa paavirkes; derfor var han stræng, hvor det var fornødent, og gjorde Indrømmelser, hvor det var nødvendigt;

derfor tøvede han og gav god Tid, hvor det udkrævedes, og gik paa og benyttede Tiden, hvor det gjordes Behov.

Denne Side af Hauges Virksomhed fandt ogsaa sin Anvendelse, naar han samtalede med dem, der samlede sig omkring ham i større eller mindre Grupper, dels før, dels efter Opbyggelsestalerne og dels ogsaa paa Landevejene, ved Kirkerne o. s. v. Det skulde være forunderligt at høre, hvorledes han imedegik Indvendingerne, bragte Spotten til at forstumme, hjalp den vaklende frem til Frimodighed og gav den Spørgende Svar.

Et stort Virkefelt i denne Henseende havde Hauge ogsaa blandt sine mange Venner. Flere af disse vare fra først af aandelig paavirkede dels af hans Skrifter og dels af hans Medarbejdere. Ofte var der da hos dem Uklarhed i mange Punkter, mange ubesvarede Spørgsmaal, mange uløste Gaader. Det var derfor meget almindeligt, at Saadanne — ofte ad lange Veje — rejste for at tale med Hauge og komme til Klarhed i deres Saligheds Sag. Jeg skal herom anføre nogle Vidnesbyrd fra Saadanne, der kan tale med Selvoplevelsens Klarhed og Paalidelighed i denne Sag. „Ved at tale med denne veltænkende Mand (o: Hauge) fandt jeg en langt større Oplysning, end hos Nogen af dem, jeg før havde talet med om Religionens Grunde; jeg blev da rettet og veiledet i mange Ting, som jeg før stod i Tvivl om, saasom: at forkaste de tilladelige Ting med de utilladelige, som gjerne er Tilfældet med dem, som ere enfoldige og ulærde i Kundskaben¹⁾. — „Da jeg kom til bemældte Sted, fik jeg tale med den Mand, som jeg saa længe havde ønsket efter; jeg blev meget bestyrket i hans Opbyggelse, da han vidste baade i Lærdom og Levnet at lede den Svage og overbevise de Gjenstridige“²⁾.

¹⁾ „Religiøse Følelser“, Pag. 76. Ytring af G. O. D. Strand (fra Hallingdal).

²⁾ Sammensteds Pag. 113. Ytring af Storthingsmand Ole Swanö.

— „Ved Hanges Samtale blev jeg heri bestyrket, og Veien som jeg i en vis Del havde gjort trang for mig selv, kom jeg ud ifra, saa jeg i min Kristendom blev mere oplyst og min Tro mere bestyrket“¹⁾. — „Enhver Erfaren kan tænke sig, at denne rolige, skjønt korte Samtale med Hauge var mig kjær; thi jeg blev ikke skuffet i mit Haab, at jeg vilde finde Mere hos ham for min Trang, end hos de andre Reisende, jeg taledede med. Naar jeg tænker tilbage, boies jeg til Ydmygelse over Guds store Godhed, at han ei alene saarer, men ogsaa læger med mange Midler“²⁾. „Jeg kan i Sandhed sige, han var et Middel i Guds Haand; thi som han selv var erfaren paa aandelige Følelser og Fristelser, saa kunde han komme dem til Hjælp, som fristes, give Andres Følelser Retning og lede den Tvilraadige paa ret Vei. — Naar jeg taledede ved ham om det, som plagede, saa var det oftest, han traf Aarsagen, og stedse henviste til Bibelen for at finde Guds Ord til Vejledning“³⁾. — „Guds Ord vidnede fast hos mig, at det var Sandhed, han taledede, og jeg syntes, jeg kunde langt fra ikke modstaa det; og han var og særdeles venlig mod Alle, endog den Ringeste, saa det vidnede klart hos mig, at det maatte være Kristi Sind, han var iført, da jeg aldrig havde seet saadant Menneske før“⁴⁾.

2. Med Hensyn til Hanges Opbyggelsestaler, da vare de frie Udstømninger fra hans dybe og inderlige Liv i Gud, gribende ikke ved deres Veltalenhed efter Talekunstens Regler eller gode Orden og gennemførte Tankegang efter Logikens Krav, men ved den Troens Fylde, den Personlighedens Energie og den Kjærlighedens dragende Magt,

¹⁾ „En Del af T. O. Baches Levnetsløb“ o. s. v. Drammen 1849, Pag. 25.

²⁾ „Tilbageblik paa mit Liv“ af John Haugvaldstad, Pag. 13.

³⁾ „Religiøse Følelser“, Pag. 146. Yttring af Anne Halvorsdatter (fra Tune).

⁴⁾ Sammensteds, Pag. 158. Yttring af Ole Iversen (fra Bergen).

som derigjennem kom til Aabenbarelse. Ud fra hans rige Indre flød Taler let og naturligt som en aldrig standsende Strøm; „hans stille Udvotes før blev nu begejstret med en indvotes Ild, og denne brød ud i gudelige Taler“, fortæller et Øjenvidne¹). Idet Hauge kaster Tilbageblikket paa sin Virksomhed, udtrykker han sig om sine Taler saaledes: „Det var som en Ild i mig, at jeg ikke kunde tie, især naar Mange kom; thi da hændte det, at jeg undertiden ikke ret sandsede, hvad jeg sagde, thi Følelsen drev mig; og naar jeg siden eftertænkte, om jeg taledede ret, og tvivlende spurgte de mest oplyste Venner om min Tale, saa ikke alene disse, men og mine Modstandere tilstod, at jeg taledede grundigt og fulgte Kristi Lære“²). Vidnesbyrd fra Samtiden bekræfter dette noksom, ligesom ogsaa, at Hauge selv gjorde Bemærkninger, efterat hans Venner havde talt. Man kunde tydelig paa Hauge se, hvordan han likte sine Venners Vidnesbyrd; thi syntes han godt derom, saa sad han saa glad og oplivet, men var det Modsatte Tilfældet, da var han sørgmodig at se til³).

Det ligger ganske i Sagens Natur, at Hauge maatte holde sine Opbyggelsestaler ex tempore; kun saaledes kunde disse ejendommelige Taler bevare deres Friskhedens og Umiddelbarhedens Karakter. Af Forberedelse vilde kun have fulgt mindre Varme og Inderlighed, men ikke mere Lys og Klarhed. Thi det var Livets Magt, der virkede. Vistnok var Hauge, som før er fremholdt, særdeles begavet med Hensyn til Tænkning; men paa Grund af hans Udvikling kom han mest til at tænke i Aforismer⁴); den Proces gjennem Reflexionen at nærme sig det Umiddelbare maatte — ganske naturlig —

¹) „Religiøse Følelser“, Pag. 145.

²) Samme Steds, Pag. 55.

³) Helge E. Hagen i „Fædrelandet“ for 28de Juli 1871.

⁴) Det Bedste, Hauge har skrevet, er derfor hans „Nogle Overbevisninger med Lærdoms-Regler“ i „Kristendommens Lærdoms-Grunde“ II, 69 fg. III, 49 fg.

blive ham ubekjendt. Derfor var det ogsaa absolut nødvendigt for ham i sine Taler ganske at stænge Reflexionen inde og holde sig paa Umiddelbarhedens Standpunkt. Det er dette, som enhver Lægprædikant, der ikke griber fejl af sin Opgave maa gjøre. — Hauge fortæller selv, at naar han i Forvejen havde udgrundet, hvorledes han vilde overbevise de Ugudelige og opbygge de Troende, da gik det mest istaa for ham og han fandt det ganske afmægtigt; men naar han i Følelsen af sin egen Afmagt og Afhængighed af Gud ganske overlod sig til ham og bad ham styre sin Tunge, da faldt det ham altid let ved enhver Lejlighed at tale om Livets Vej. Derfor holdt han paa Forjættelsen: „Det skal gives Eder i den samme Time, hvad I skulle tale“, et Løfte, som vistnok Hauge med fuld Berettigelse kunde tilegne sig¹⁾.

I sine Taler vendte Hauge sig ikke saa meget til Følelsen som til Villien. Det er derfor ganske rigtigt, naar Traditionen fortæller, at Tilhørerne ikke blev videre bevæget til Graad, naar han talte, medens det ofte var Tilfældet, naar nogen af hans Venner frembar deres Vidnesbyrd²⁾. Hvilket mægtigt Indtryk Hauges Taler gjorde paa Tilhørernes Indre, derom have vi mange Vidnesbyrd fra Samtiden, „Hans Ord og Tale var over mit Hjerte som et tveægget Sværd“³⁾. „Da han begyndte at tale Guds Ord, blev mit Hjerte bevæget af Forundring over hans Kjærlighed og milde Sind, da

¹⁾ „Religiøse Følelser“, Pag. 55, cfr. 39. Dersom Nogen af det i Texten Udviklede skulde faa den Mening ud, at Hauge paastod sig at være „inspireret“ eller at tale af „Aandens umiddelbare Indgivelse“, da vilde dette blot røbe Mangel paa Forstand paa aandelige Fænomener. Netop Følelsen af menneskelig Skrøbelighed og Frygt for at kunne have taget fejl, bragte ham til at spørge sine Venner, om han havde talt „som Guds Ord“; saaledes udtrykte han sig nemlig ifølge Optegnelser af en paalidelig Mand (Emissær D. Bore).

²⁾ Helge E. Hagen i „Fædrelandet“ for 28de Juli 1871.

³⁾ „Religiøse Følelser“, Pag. 101. Vidnesbyrd af Karen Odland (fra Hallingdal).

jeg aldrig havde hørt Nogen tale som han¹⁾). „Hans Taler vare meget livlige og vel skikkede til at henrive Tilhørernes Hjerter“²⁾). „Han var udvortes oplivet af Guds Kraft og taledede meget til Opbyggelse“³⁾). Et mærkeligt Vidnesbyrd om Hauges Taler høves ogsaa af en gammel bergensisk Dame, Maren Boes, der i sine yngre Dage havde været Husjomfru hos Dr. Erik Pontoppidan, medens han var Biskop i Bergen; hun erklærede, at Hauge, naar han talte, mindede hende stærkt om hendes gamle Husbond og aandelige Fader⁴⁾). At hans Ord maa have været vægtige og fulde af Liv, fremgaar af Alt, hvad der er overleveret fra hin Tid, og det fremgaar fremfor Alt af den Omstændighed, at der kan paavises Prestegjælde, i hvilke en eneste Opbyggelsestale af ham har lagt Grundvold til et kristeligt Liv, der endnu er i fuld Blomstring.

3. Hauges Skrifter har havt en hidtil ikke nok paaagtet Betydning. I hvilken forunderlig Grad de slog an i Folket, vidner de mange, store Oplag tilstrækkelig om. Paa mange Steder vare hans Bøger trængte frem, før han kom og tjente saaledes til at berede Jordbunden og bane ham Indgang, ligesom han paa sine Rejser altid havde flere af sine Skrifter med sig, hvilke han efterlod sig paa sin Vej som blivende Vidnesbyrd for dem, der havde hørt Ordet af hans Mund. Naar man kaster et flygtigt Blik paa Hauges Skrifter, saa vil man rimeligvis først studse og forundret spørge, hvordan disse dog i den Grad kunde slaa an hos Samtiden og have saa stor Indflydelse. Thi her er mange og store Mangler:

¹⁾ „Religiøse Følelser“, Pag. 137. Vidnesbyrd af Samson Træse (fra Bergen).

²⁾ Grendahl, „Hauges Liv“ o. s. v., Pag. 16. Vidnesbyrd af Storthingsmand Grendahl (fra Strinden).

³⁾ „Religiøse Følelser“, Pag. 67. Vidnesbyrd af H. Mathiesen (fra Throndhjem).

⁴⁾ Mundtlig Meddelelse; noget Lignende fortæller ogsaa Helge E. Hagen i „Fædrelandet“ for 19de Juli 1871.

et ofte knuddret Sprog, udviklede Perioder, dristige Anakoluthier, stærke Sprang fra det Ene til det Andet ofte uden anden Motivering end en tilfældig Ideassociation, ikke at tale om Fejl med Hensyn til Skilletegn og Retskrivning forevrigt. Men ved nærmere Eftersyn vil man snart forstaa, hvorledes Hanges Skrifter, trods alle disse Mangler, maatte slaa an i Hjerterne med stor Magt. Det er nemlig væsentlig to Omstændigheder, som bevirke dette: for det Første, de mange geniale og slaaende aforistiske Enkeltheder, der saa ofte i hans Skrifter træder En imøde, og for det Andet, det Personlighedens Liv, der med Erfaringens Sikkerhed og Overbevisningens Magt kommer til Aabenbarelse. Det er dette og kun dette vort Folk kan paavirkes ved. Hvad der kan gribe en Sjel, det er netop et saadant enkelt Ord med Bredde, der ikke hører op at vidne, før Hjertet er bøjet; hvad en Mand af vort Folk skal give Adgang til sit Hjerte, det maa han have umiddelbar Fornemmelse af at være udgaaet fra Hjertet; vort Folk er vistnok paa dette Punkt mere baade nøjeregnende og finfølelsende, end maaske noget andet Folk. De fleste af Hanges mange Læsere havde fra deres Standpunkt af intet Syn for sprogelige Mangler og lode sig lidet forstyrre af de øvrige Uregelmæssigheder: et nyt, dem hidtil ubekjendt Liv traadte dem imøde og tændte Gnister i deres Sjele, og da havde Hanges Skrifter opfyldt deres Bestemmelse. Medens da Samtidens „Vise og Forstandige“ i Hanges Bøger kun saa „Galaskaber“¹⁾, „Visvas, som det tænkende Menneske nok vil vide at vogte sig for at læse“²⁾, — „det allerjammerligste Vaas af Verden“, som „neppe nogen oplyst Mand vil kunne udholde“ at læse, „med mindre det skulde være en velfortjent

¹⁾ Saa en Indsender i „Nyeste Skilderi af Kjøbenhavn“ for 13de Febr. 1804.

²⁾ Saa Presten Thaulow i Fallesens Theol. Naanedsskrift V, 100.

Straf for en litterær Forbrydelse¹⁾, — „fantastisk Galimatias og mystisk Nonsens“²⁾, der „virkede til at forvirle den uvidende Almue“³⁾, medens selv Mænd som Biskop J. N. Brun fandt Hauges Skrifter „højest elendige og usammenhængende“⁴⁾, saa var der rundt om i Landet „Umyndige og Enfoldige“, som ved de samme Skrifter fandt „den rette Vei til Livet“, „fik en Smag af Sandhed, som var uimodstaaelig“, hvorfor de ogsaa i disse Skrifter saa „et stort Middel“ til deres kristelige Livs Fremme⁵⁾. Og derfor havde de ogsaa Hauges Bøger saa overordentlig kjær og brugte dem saare flittig. Jeg har talt med gamle Folk, der med Samtidens Friskhed fortalte, hvilket Indtryk det gjorde, da der kom Befaling fra den danske Regjering om at udlevere Hauges Skrifter, hvordan Mange — lig Oldtidens Martyrer — heller vilde udsætte sig for Straf end at udlevere de dem saa dyrbare Bøger, der havde været dem til saa megen Velsignelse, hvordan de gjemte dem i Kroe, i Kjældere og paa Merklofte og læste dem i al Hemmelighed. Det mest talende Vidnesbyrd om Hauges Skrifters store Betydning er Rationalisternes Harne og Raseri og den danske Regjerings Forføjninger; Guds Riges Fjender fører nemlig aldrig Don-Quixotiske Kampe.

Alle Hauges Skrifter udkom paa Forfatterens Forlag; de, der vare forfattede i Tiden før den langvarige Arrest, kom heller ikke i Boghandelen, men bleve bragte i Omleeb dels ved Hauge selv og dels ved hans Venner. Af Boghandlere var der jo dengang ganske faa, og Efterspørgselen efter gudelige

¹⁾ Saa den berøgtede Prest E. Hagerup, i Fallesens Theol. Maanedskrift II, 319. 321.

²⁾ Saa Professor Nyerup, „Lærde Efterretninger“ for 1799, No. 50.

³⁾ Saa Professor P. E. Müller, sammesteds for 1807, No. 37.

⁴⁾ Hauges „Reiser“, Pag. 59.

⁵⁾ „Religiøse Følelser“, Pag. 73. 88 og 142.

Bøger var saa godt som ingen¹⁾). Skulde Bøgerne virkelig komme ud blandt Folket, da maatte de selvfølgelig udkolporteres. Hauge og hans Venner var derfor de Første, der i vort Land begyndte med den i de senere Tider saa overordentlig vigtige og betydningsfulde Kolporter-Virksomhed. Naar Samtiden klagede over, at Hauges Skrifter bleve „hjemmelig udbredte blandt Almuen“²⁾), (da er dette kun et nyt Bevis paa dens Blindhed.

Paa Titelbladet af sine første Skrifter plejer Hauge som oftest at kalde sig „Bondesen“, eller „en ringe Bondesen“. Dersom ikke dette var blevet ndlagt som „en listig captatio benevolentiae, hvormed det har lykkedes ham, at forud indtage og lokke Mange af Bonde-Almuen over til Sekten“³⁾), saa skulde jeg ikke have anseet det nødvendigt at bemærke, hvad Enhver af sig selv forstaar, at Hauge, idet han kalder sig „Bondesen“, med det samme beder sine Læsere tage Hensyn til denne Omstændighed og saaledes ikke være for strænge i deres Bedømmelse; af en „Bondesen“ kunde jo ikke ventes Mesterværker i Retning af klassisk Stil og Elegance i Fremstillingen.

I Forbindelse med at belyse Betydningen af Hauges Skrifter kan jeg ikke undlade at fremhæve en nærbeslægtet Virksomhed, nemlig hans udstrakte Brevvexling. Dels skriver han til enkelte Personer, dels til større eller mindre Kredse af Venner. Snart vejleder han den Famlende, snart revser han Brøst og Mangler, snart søger han at bilægge Misforstaaelser, snart formaner han til Alvor og Nidkjærhed i Troens Strid og snart opmuntrer han dem som lide for Evangeliets

¹⁾ Se „Religiøse Følelser“, Pag. 47.

²⁾ Saa f. Ex. Presten Thaulow, Fallesen²²⁾ „Theol. Maanedsskrift“ V, 98.

³⁾ Sammesteds II, 321. Det er atter Presten E. Hagerup, som er ude og afgiver Exempel paa, hvordan det 8de Bud var forglemt af Rationalisterne.

Skyld. Hvad der er sagt om Huges Skrifter, gjælder ogsaa hans Breve; her er de samme Mangler og de samme Fuldkommenheder. — Jeg skal her meddele til Prøve Uddrag af et Brev til Vennerne paa Hedemarken, ogsaa for at man kan forstaa Sandheden af, hvad der ovenfor er sagt om Huges gennemskuende Blik paa den Enkeltes Tilstand. —

„Du Ole B., bliver du af Skade vis, og nu stadig graver dybt, udrydde det Onde og med Tjeneren binde op om dig, Luk. 17, 8, vær (da) villig til at lide, ydmyg dit Hjerte, tak og tjen Gud oprigtig, som har kaldet og draget dig til det Gode.“

„Du Kiel R. tænker jeg paa, og haaber (du) er tro efter det, du forstaa; mit Ønske er, at du mer og mer kunde indtages af det guddommelige Liv og Lys, blive tro til at give Gud Æren og tjene ham, bevise mod Næsten, hvad Gud mod os gjør.“

„Du Marthe vil jeg glæde mig i, som før, at du gaar fra dig selv aandelig og legemlig (for) at søge og tjene Herren efter det Lys, han har givet dig; øv dig med Ydmyghed i at gjøre godt, saa Gud kan give dig mere.“

„Ligesaa du Anders O. og de andre Husfolk, byg paa Klippen Kristus, lad og blive ham lig i Kjærlighed og Ydmyghed.“

„Samtlige paa Nedre Røne; lad ingen Fred og Enighed blive i Synden og ingen Uenighed lukke os ude fra Guds Rige. Vær den Ene ei for nidkjær, stræng og karrig, og de Andre ei for god, ødsel eller ubetænksom, men — troe og rette Husholdere.“

„Du Jakob F., hvad mener du om Kræfter til at bære Godt og kjende sig uværdig dertil? Vær da dobbelt flittig, naar Gud ved Midler ophjælper os . . . Om vi har seet Klenodiet, da har vi det ikke, uden vi følger Lyset . . . Ikke vil jeg hjælpe Nogen paa den brede Vei, at ligge stille eller gaa

let uden Betænkning og Flid; . . . thi de, som sørger (for) Sjelen ret, er flittig til Legemet.“

„Lars og Jørgen J., lad os erfare, at de (3: I) er tro Medbrødre, som efter Kræfter fornerer Faderens Guds . . . Herren give os Alle Visdom til, hvorledes det ret skal ske, saa vi ei rører ved forbudne Ting og forkaster det Lovlige.“

„Du Kristian, som menes var funden, og en Tid har været fortabt, kom nu igjen og lad dig lede vel.“

„Du Paul V., dersom du bevarer dig selv med Ydmyghed, Vaagen og Ben, saa skal det Onde ikke røre dig, men det Gode voxe til Dag fra Dag. Staa ei stil . . . men hast til gode Gjerninger; . . . i dig ser du det Onde, og da har du Intet at opheie dig af.“

„Saa og du Birthe, jeg frygtede og frygter for dig som for mig selv og alle, men mest for Eder Vanvittige og Svage, at det Høie og Daarlige vil opstige, . . . haaber du strider imod og lærer at kjende dig selv.“

„Du Otter B. glæder jo mig i, naar det Guld og Selv kunde luttres, dog det vil gjøre dig ondt, naar Hø og Straa skal opbrænde . . . Allermest frygter vi for, at da du har bygget saa høit, . . . Grundvolden er for svag. . . Der kan da mange Ting ligge i Hjertet, hvorfor En gjør Godt for Menneskene, være lysende udvortes og mørk indvortes, eller søge sig selv egen Ære, dog mene, at En søger Guds Ære. Dersom du vil tro og modtage Raad, saa bei dig under de Enfoldige og Oprigtige, . . . søg ei Verdens Venskab og gjør dig Umag derfor, saa (at) de med Hykleri kan bedrage din Sjel; forlad dig ei paa din Forstand, forkast ikke det, Gud vilde dig betro, eller forlad at arbeide, (fordi) du ei kommer frem efter eget Sind og Villie.“

„Du Ingeborg maa vaage fornemmelig (for) at blive bevaret i Ydmyghed.“

„Du Paul, jeg glæder mig i din Troskabs Tilvæxt og synes vel, det har været ilde, for du har været saa sendrægtig til at overgive dig ganske, da Tiden kunde derved været forspildt; . . . men det er igjen en stor Naade, at vi lever i Tiden og nu bruger den flittig.“

„Ligesaa Du Kari, lad os forene os alle i Jesu Sind og deri lydig blive.“

„Lad os alle bære det hellige Kristi Navn med Bevis af vore Gjæringer, at vi ere sande Kristne, det bedes og hilses (I) af Eders Broder, Ven og Tjener i Kristo“¹⁾.

4. Ved Udtrykket: „Hauges Medarbejdere“ forstaaes de Mange, der paavirkede enten af Hauge selv personlig eller ved hans Skrifter, følte sig drevne til at gaa ud og vidne for deres Medmennesker om det ene Fornødne. Her tales altsaa om Lægprædikanter, der tilhørte den haugeske Kreds og virkede i Hauges Aand. Disse Mænd kalder jeg, idet jeg bruger Hauges eget Udtryk²⁾, hans Medarbejdere; naar man har kaldt dem hans „Udsendinger“³⁾, saa beror det paa Misforstaaelse; thi Hauge har ikke udsendt Nogen, naar Ordet tages i gangbar Betydning⁴⁾. Ligesaa er det en Misforstaaelse, naar det er blevet sagt, at Hauge „fordrede for Enhver af sine Tilhængere Ret til geistlig Virksomhed, naar Guds Aand dertil tilskyndede og dueliggjorde ham“⁵⁾, thi det var ikke gejstlig Virksomhed, men Lægmandsprædiken og Formaning til den Enkelte, Hauges Medarbejdere befattede sig med. Hyad der ovenfor er blevet sagt om Karakteren af Hauges

¹⁾ Trykt i „Christendommens Lærdoms-Grunde“, III, 109—113.

²⁾ Sammensteds III, 120.

³⁾ Saa, foruden mange Andre, ogsaa Prof. Stenersen, anf. Skrift Pag. 37.

⁴⁾ Nemlig at den Udsendte gjør sin Gjærning i Kraft af at være udsendt, som Følge af Udsenderens Autoritet.

⁵⁾ Se Artiklen H. N. Hauge i Nordisk Conversations-Lexicon III, 516.

Virksomhed gjælder ogsaa hans Medarbejdere; Forskjellen er kun som mellem det Større og Mindre.

Allerede i sine første Skrifter formaner Hauge sine Venner til Alvor og Flid med Hensyn til dette at bekjende Herrens Navn for Andre. „Hjælper Eders Brødre i det timelige Vel, af hvad Formue I haver, men for Alting sørg for deres Sjæl, dersom den kan frelses.“ „Bed da Gud inderlig, at han opvækker Sandheds Lærere, som maa have en brændende Kjærlighed til at bekjende Guds sande Villie, til hans Ære og Menneskets Salighed“¹⁾.

„Naar Jesus Kristus haver med guddommelig Kraft frigjort os fra Syndens Magt og Herredømme, saa er vi salved med Kristi Salvelse af Kjærlighed; . . . skulde vi da ikke prædike hans Ord og bekjende hans Villie endog for den horagtige og syndige Slægt“²⁾. „Lad Eders Lyst være at aagre med det betroede Pund, enten det er mange eller faa; . . . fød den Guds Hjord iblandt Eder, ikke tvungen eller for slem Vinding, men frivillig, saa I opbygger Eder selv paa Eders allerhelligste Tro og bevarer Eder ndi Guds Kjærlighed“³⁾. „Beder vi, . . . at Guds Navn maa helliges, da skal vi og arbeide derpaa Nat og Dag at forkynde i Ord og Gjærning: hellig, hellig, hellig er Herren vor Gud, og alle de, som vil komme i hans Rige, maa lade den Helligaands Kraft udrense alle Syndens Lyster“⁴⁾. Det er da ogsaa en stor Glæde for Hauge at være bleven Vidne til, at Herren „vil redde sine Faar fra Ulven, . . . og nu lader udgaa . . . troe Hyrder, der har Jesu Sind; . . . de ere efter Herrens kjærlige

¹⁾ Om „Guds Visdom“, Pag. 99.

²⁾ „En Sandheds Bekjendelse om Saligheds Sag“, Pag. 15 (5te Oplag, Kjøbenhavn 1800).

³⁾ „De Enfoldiges Lære og Afmægtiges Styrke“ (sidste Side, 3de Oplag, Kjøbenhavn 1801).

⁴⁾ „Betragtning og Forklaring over Herrens Bøn Fader vor“ (8de Side, 3de Oplag, Kjøbenhavn 1800).

Hjerte og faar af Gud Visdom, Kraft og rigelig Velsignelse til at føde Faarene med Kundskab og Forstand af Guds Ord, der leder dem paa Saligheds Vej¹⁾. Derfor kan det „erfares, at naar den ene Broder reiser fra en Stad for at besøge En i en anden, saa kan Mange paa Veien blive fødte med Guds Ord“²⁾. Til denne Virksomhed for Guds Rige bliver man dygtiggjort ved den Helligaand. „De, som ere beredt ved Troen paa Ordet, kaldet til Herrens Tjenere og haver faaet Længsel og Begjærighed med Kjærligheds Attraa til Gud, de bliver af den Helligaand salvet og overvældet af det drivende Veir, der trænger ind i deres Hjertes Hus, og det bliver opfyldt med Guds Kraft, at den sætter sig som Ild paa Tungen; . . . de kan forklare Skriften, overbevise om Guds retfærdige Vrede over Syndere og Guds Naade imod dem, som omvender sig. . . Denne Gave bliver skjænket i Overflodighed af Guds Aand eftersom Herren ser, at Mennesket kan taale at bære den, og (han) fratager sin Gave igjen de (o: dem), som ikke er tro“³⁾. Saaledes er da Arbejdet for Herrens Sag en ligefrem Følge af det kristelige Livs Natur og følgelig en kristelig Pligt. „Troen paa Gud bør være aabenbarligen“, det „gjælder at tro aabenbarligen paa Gud for Menneskenes Børn og ikke lade sig forskrække eller tvinge i Ord og Gjerning at gøre det Onde eller efterlade det Gode, men tale om hans Ord og bekjende hans Navn endog i den største Fare“, det er Pligt at „aabenbare og bekjende for Verden, hvad vi tror, tænker og arbejder paa at fuldkomme, og hvad vi hader og strider imod“⁴⁾. „De, som har faaet Livets Aand af Jesus boende i sit Hjerte, deres Ord er Liv og Aand; . . . det er deres Mad at gøre Faderens Vilje og

1) „Den kristelige Lære“, Pag. 277.

2) Sammesteds, Pag. 141.

3) Sammesteds, Pag. 326.

4) „Kristendommens Lærdoms-Grunde“, I, 48—49.

og faa opsegt det Fortabte eller kalde Syndere til Omvendelse¹⁾. Om man end havde begyndt at søge Herren, men ikke vilde være med i Arbejdet for hans Rige, efter de Gaver En havde faaet, da var man „en ufrugtbar Gren“, om hvem det hedder, at den skal „borttages“²⁾; „thi han, som haver annammet Livet og er indkommet i Guds Naades Lys, han maa lade det skinne og vise . . . levende Kraft“³⁾. Det er da „enhver Kristens Pligt at bekjende Guds Navn i Ord og Gjerninger efter Enhvers Gaver og Kræfter, saa at Alle stræbe for at samle til Guds Menighed“⁴⁾. Denne Pligt er saa afgjørende betydningsfuld, at forsaavidt andre Pligter skulde komme i Collision med den, da maa de, som underordnede, vige Pladsen. „Det er et godt Kjendetegn paa Kristi Aand i os, naar vi ingen Dragelse haver til at søge vor kjedelige Slægt uden for at opvække og lære dem i det Aandelige, eller at vi ikke søger nogen legemlig Hjem og nogen Magelighed, men hvor vi hører der er Mennesker, og kan tænke at gjøre Godt, faa omvendt, eller i det mindste overbevist og lært dem, hvad Guds Villie er; for at dette skal ske, da (maa vi) ikke spare nogen Ting eller undslaa os for, hvad vi skal lide“⁵⁾. Vistnok er det f. Ex. en uafviselig Pligt at „ihukomme“ . . . Forældre med legemlig Befordring til deres nødtørftige og nødvendige Ophold; „dem, som haver dig opdraget, elsket og gjort Godt, . . . bør du . . . elske igjen og bevise det i Gjerningen“; men der er Tilfælde, hvor man ei personlig kan vedblive at være hos dem uden at „tilsidesætte det Heiere“; i saa Tilfælde skal man „anbefale andre Vänner med Begjæring at hjælpe dem“, men du skal ikke „ære dine

1) „Den kristelige Lære“, Pag. 247.

2) Sammesteds, Pag. 384.

3) Sammesteds, Pag. 463.

4) H. N. Hauges „Testamente til sine Vänner“, § 3. af „Religiøse Breve“, Pag. 107.

5) „Kristendommens Lærdoms-Grunde“ II, 75.

Forældre som eller over din Gud“ og ikke lade dig af „Slægt og Venner overtale og forhindre fra . . . at tale Guds Ord for andre Mennesker, der du er, eller du havde Kræfter til at komme videre, . . . gøre Godt mod din Næste og drage ham til Omvendelse“¹⁾). Disse Principer, der, som man ser, ere fremsatte i Form af almindelige Formaninger til Selvprøvelse for den Enkelte, maatte naturligvis undergaa forskellige Modifikationer i de forskellige konkrete Tilfælde, i hvilke den kristelige Takt og Hensynsfuldhed vilde vide at ramme det Rette. Det er saaledes ingen Selvmodsigelse mellem Hanges her udviklede Grundsætninger og den Erklæring, han afgav for Retten: „han havde formanet Børn til at blive hos sine Forældre, naar han mærkede, at de havde Lyst til at reise ud for at holde Opbyggelsestaler, med mindre det var saadanne Børn, som havde Gaver til at tale, og som Forældrene kunde undvære; men at han ogsaa havde tilholdt disse ikke saaledes (og ikke uden videre) at reise ud uden Forældrenes Villie og Bifald“²⁾).

Det er maaske ikke ufornødent at gøre opmærksom paa, at Hauge ikke ansaa det for Enhver Kristens Sag at gaa ud og tale Guds Ord for Andre, men at han dertil ansaa visse aandelige „Kræfter“ og en „sær Drift“ for nødvendig hos Vedkommende. Tydeligst har han lagt sine Anskuelser for Dagen i et Brev til en Ven i Sverige: „At tale med vore Medmennesker om Livets Vei og den saliggjørende Tro, der virker Afsky til Synden og Kjærlighed til alle Dyder og gode Gjæringer, er en Pligt, og maa ske af sand Kjærlighed; . . . men vi kan og erfare af Guds Ord, at ikke Alle have annammet lige mange Pund, og at reise om i saadant Erinde,

¹⁾ „Forklaring over Loven og Evangelium“, Pag. 18 og 19 passim.

²⁾ Undersøgelseskommissionens Forhør-Protokol, 37te Kønction. Det indsees, at ved „Børn“ forstås ikke Børn af Aar, men Børn i Forhold til Forældre.

er ikke Alles Kald; thi Enhver bør (føle) og vist føler en sær Drift dertil, som gaar ud i Guds Navn. Derimod kan vi i vort legemlige Kald eller Stilling lade vort Lys skinne for vore Medmennesker“ o. s. v.¹⁾ I hans tidligste Skrifter forekommer samme Tanke. „Vi bør være hverandre underdanig i Guds-frygt, med Paamindelser for uskikkelige Ord og Gjerninger, som vi i daglig Omgang bedst kan erfare; derfor skulle vi være flittige til at give Agt paa hverandre til Tilskyndelse i Kjerlighedens gode Gjerninger, hvilket er alle Kristnes Pligt. Det at gaa ud i Verden bliver da Guds særdeles Kald“²⁾. Og paa et andet Sted: „Dermed bliver det dog ingenlunde sagt, at hvo som finder sig af Gud i saadant Kald og Stand, at han med flere Gjerninger er betyngt, end han vel ønskede, han derfor skulde forlade sit Kald og Vilkaar; thi der fordrer heller vor skyldige Lydighed for Gud og Kjerlighed til vor Næste, at man taalig giver sig under Byrden, saalænge (indtil) Gud selv tager den af os. Og saalænge vil Gud nok give retskafne Sjele, endogsaa under al den Tummel ved deres Kalds Forretninger (dem de egentlig ikke tør undslaa sig for) saa megen Naade og Kraft, de har fornøden, at de kan blive ved Magt og ikke forsamme det Ene, som er fornødent“³⁾. Ligeledes er det maaske fornødent at oplyse, at Hauges Medarbejdere i det Hele og Store taget ikke, som det oftere er bleven sagt, forlod deres jordiske Kald, fordi de ej vilde vilde bestille Andet end at prædike. Meget mere var Regelen den, at de rejste i deres Fristunder, paa de Tider af Aaret, da Aannearbejdet hvilede; de mere Bemidlede kunde paa egen Bekostning leje en Mand i deres Sted til Arbejdet hjemme, ligesom det ogsaa hændte undertiden, at den Fattigere fik af Vennerne Understøttelse enten i Form af Arbejde

¹⁾ Brev af 31te Oktober 1823, trykt i „Religiøse Breve“, Pag. 111.

²⁾ „De Enfoldiges Lære og Afmægtiges Styrke“, 9de Side.

³⁾ „Kristendommens Lærdoms-Grunde“ II, 37 Anm.

eller som Bidrag til at holde en Tjener, medens han var ude og rejste, eller en Fader fik Hjælp til at holde Gaardsgut, medens hans Søn var paa Rejser. Det er i Sandhed gribende at lægge Mærke til, hvilken brændende Iver for Guds Riges Udbredelse der besjelede den haugeske Vennekreds. Efterat have løsrevet sig fra Hjemmet, ofte med stor timelig Opofrelse, vandrede den Ene hid, den Anden did, over Fjeld og Hejer, i Uvejrs og Snehave, ofte uden anden Næring end lidt Barkebrød i Posen; paa flere Steder blev man nægtet Husly; var der saa et Hus, der oplod sig, og man fik samlet Folk omkring Guds Ord, da var man intet Øjeblik sikker for, at Lensmanden vilde komme og arrestere En. Og de, som ikke følte sig skikkede til at gaa ud og bekjende Ordet, eller som vare hindrede derfra formedelst deres jordiske Kald, ogsaa de virkede med Troskab blandt deres Omgivelser. En 80 Aar gammel Mand har fortalt mig, at han blev vakt til kristeligt Alvor i — Rekrutskolen af Regimentets Bøsse-mager, en af Hauges Venner. Bøsse-mageren henviste ham først til Bibelen, og senere til Hauges Skrifter, at han „kunde se, hvordan Andre, som havde gaaet den samme Vej, havde haft det.“ Naar han stod og exercerede, var der inden i ham dem mest brændende Bøn til Herren om Syndernes Forladelse. — Saaledes var Hauges Venner et kraftigt Salt, blandt hvilke Omgivelser de end vare satte.

Ovenfor er udviklet, hvorledes Hauge ansaa den frie Virksomhed for Guds Rige i Retning af Næstens Omvendelse som en nødvendig Yttring af det kristelige Liv; heraf fulgte nu, da det kristelige Liv jo er en Naadegave, at omtalte Virksomhed ogsaa var en Naade og altsaa ikke Noget at op-høje sig af. „Det er en Naade, at Gud har værdiget os til sine Tjenere“¹⁾. „Om vi end gjorde gode Gjerninger for

¹⁾ „En Sandheds Bekjendelse om Saligheds Sag“, Pag. 28.

Andre", men „vi lagde Æren til os selv, saa blev det ondt og ulænnet hos Gud“¹⁾). Med stort Alvor formaner Hauge sine Medarbejdere til aandelig Ædruelighed og Opmærksomhed paa sig selv under deres Gjerning, ligesom han ogsaa maler Afvejene tydelig. „Det er vanskeligt at gaa ud i Verden og bekjende Guds Navn i Ord og Gjerninger; thi dersom de møder Modstand og Mangel til Legem eller Sjel, . . . da vil de knurre, blive kjede og utaalmodige; bliver de bespottet, fængslet og slaget, da (bliver de) bange, vil undvige eller trodser med kjedelig Magt og Hadskhed, opheier sig af, at de lider for Jesu Navn og hans Retfærdigheds Skyld, og stoler derpaa; . . . nyder de Medgang og Godt til Legem og Sjel, da bliver de sikre, lade, søvnagtige, tager Ære og søger Opheielse“²⁾).

Baade Berettigelsen og Forpligtelsen til Medarbejdernes Gjerning laa da udelukkende i deres eget Troelsiv og ikke i deres Forbindelse med Hauge. Som ovenfor er vist, kalder han de Mænd, hvormed her er Tale, sine „Medarbejdere“; undertiden benævner han dem ogsaa „Guds Ords Bekjendere“³⁾, eller „Jesu Kristi Bekjendere“⁴⁾; kun en eneste Gang bruger han — saavidt mig bekjendt — Udtrykket „at sende“ for at betegne Forholdet mellem sig og Medarbejderne⁵⁾. Men i dette Udtryk ligger ikke Andet end dette, at han har opmuntret dem, han dertil ansaa skikkede, til at gaa ud og vidne om Synd og Naade, ligesom der ogsaa er Spor til, at han forsøgte at dygtiggjøre dem til deres Gjerning. „En, der skal hugge“, siger han, „maa . . . først faa sig Øxer; dersom han da

¹⁾ „Kristendommens Lærdoms-Grunde“ III, 58.

²⁾ Sammesteds, II, 65—66.

³⁾ F. Ex. „Kristendommens Lærdoms-Grunde“ I, 32.

⁴⁾ Sammesteds III, 119.

⁵⁾ „De Enfoldiges Lære og Afmægtiges Styrke“, sidste Side: „Jeg haver faa Saadanne at sende“ (nemlig „Fædre, der bær den rette Sorg for Eder“).

ikke sliber dem, taber han paa Arbeidet han skulde gjøre; dersom han slibede for meget, saa heftede han Tiden. Saa og vi; oplyse vi ei dem, som skulde gaa ud og bekjende Guds Navn i Ord og Gjerninger, men driver dem for hastig ud, da lide vi Skade; tale vi for længe sammen, da forspildes Tiden¹⁾. Hvilken Vejledning og hvilke Vink han gav sine Medarbejdere, fremgaar af et Brev, dat. Bergen, 15de Juli 1799, hvoraf her skal meddeles Uddrag. „Den barmhjertige Gud, som haver kaldet dig til sit Barn og af sin Godhed indest Kjærlighed i dit Hjerte, han give dig Lyst og Kraft til at profitere dermed, saa du kunde med det betroede Pund aagre og vinde mange Sjele til Gud, blive en frugtbar Gren paa det gode Vintræ; heraf maa du suge din Magt, blive i ham og da omgaaes, som han omgikkes, i Sagtmodighed og Kjærlighed. Disse Naadens Gaver (med det himmelske Liggendefæ og Guds Riges Gode, der bestaar i Retfærdighed, Fred og Glæde, vil Visdom til at bruge, og den kan jeg ikke give dig, men (jeg) formaner dig til ydmyge Bønner at søge Gud derom; hvad han da vil, jeg skal sige dig, det er min Lyst og Pligt at gjøre mündtlig og skriftlig. Naar du taler med Nogen, saa skal du forkynde dem Evangelium, det glade Budskab om det evige Gode, som Gud vil skjænke og tilbyder Alle, som vil modtage det og komme til Bryllupshuset; . . . spørg dem saa, om de ikke det vil modtage; svarer de Ja, saa overbevis dem, at de maa aflægge al Uretfærdighed, fornægte Verden og dens Kjærlighed, iføre sig Guds hellige og retfærdige Klædning. (Sige de, at de ikke kan, fordi de ere saa syndefulde, da spørg dem, om de vil, og saa vis dem til Jesus, der er Kraft at faa for Hver, som vil fornægte sig selv og alt det i Verden er. Siger de, at de maa være i Verden og arbeide, saa svar, at vi skal først arbeide vor

¹⁾ „Kristendommens Lærdoms-Grunde“, III, 61.

Salighed med Frygt og Bævelse; thi vort Liggendefæ er i Himmelen, og vore Gjerninger skal være at arbeide til Guds Ære; bed dem, at de ikke overslaar med Kjød og Blod, men giver Aanden Rum; ... vær da selv flittig og arbeid med dine Lemmer endog i det Legemlige, vis dem, at det er mere vor Lyst at give end at tage¹⁾; lok dem med det Gode, som Gud tilbyder, og overbevis dem om det Onde, som Gud vil befrie dem fra, og som de falde i, dersom de tjene Synden; far sagtelig med at lægge Byrder paa, eftersom du ser dem taale at bære; forman dem, som dig selv, at jage efter Guds Kjærlighed og villig Overladelse i Guds Haand; fraskil det Urene, saa vil Gud anamme ... og regere dig til sin Ære; thi er Faldet i Adam stort og Lysterne mange, saa er Opreisningen i Kristo større til at faa Magt over Synden for dem, som ret imodtager ham²⁾.

Det ligger i Sagens Natur, at der i den første Opvækkelses brusende og ildfulde Tid gik Mange ud, som burde have været hjemme, at Mange forsøgte at vise Andre Vejen uden selv at have fundet den, saa at der var dem, der nedbrød istedet for at opbygge. Mange yttren derfor sin „største Bedrøvelse“ over, at der blandt hans Medarbejdere ikke blot var „Daarlige og Lade“, men ogsaa „Falske“ og „Utro“, ja endog „Nedbrydere“³⁾. „Der er Mange med os, som taler gode Ord og dog er Øienskalke, ... det er desværre Sandhed ... For deres Skyld bliver Guds Navn bespottet, og de Gode faar lide for de Ondes Skyld ... Der fulgte en Demas med Paulus og Judas med Kristus“⁴⁾. „At der ved den dybt-

¹⁾ Længere nede i Brevet hedder det: „Guds Børn arbeide baade til Sjæls og Legemets Ophold; men Verdens Børn søger allene det sidste“.

²⁾ Trykt i „Kristendommens Lærdoms-Grunde“ I, 32—35.

³⁾ Sammesteds, III, 120.

⁴⁾ „De Enfoldiges Lære og Afmægtiges Styrke“, 10de Side.

gaaende Bevægelse dannedes Skum, kunde ikke undgaaes, og er aldrig bleven undgaaet ved nogen betydeligere kirkehistorisk Livsproces; at der blandt de hangeske Lægprædikanter ikke blot var uforstandige og umodne, men endog ligefrem slette Mennesker, er da Noget, som er sikkert; ogsaa her samlede de uadskillelige Snylteplanter sig omkring det ædle og frugtbare Træ. — Det er fremdeles sikkert, at mange af hin Tids Lægprædikanter ikke vare paavirkede af Hange personlig, men ved hans Skrifter, at de gik ud i den første Kjærligheds Varme og Uklarhed, og at de ikke sjelden ved senere Omgang med Hauge kom til større Klarhed. — Hvorledes Lægmandsvirksomheden efterhaanden kom til en dybere Forstaaelse af sig selv og begyndte at indse Nødvendigheden af selv at kontrollere sig selv, skal paa et andet Sted fremstilles. Her skal kun holdes frem, at Hauges Gjerning i vort Fædreland i det Hele og Store taget blev fremmet ved hans Medhjælpere og det i stort Mon, ligesom den ogsaa senere blev optaget og fortsat af dem, — at disse Mænd af Folket ved deres Virksomhed i Tale og Liv gjorde Forplantelsen og Bevarelsen af den levende Kristendom til en Folkesag. Dette er egentlig det historisk Nye, der er bleven skabt ved Hauges Optræden.

Naar man betragter hin Tid, hvorom her er Tale, da møder man Foreteelser, som den besindige Kritik vel kan finde forklarlige og undskyldelige, men som den ikke desto mindre maa udtale sin Misbilligelse over, og som den historiske Udvikling forlængst har fjernet som Udvæxter. Jeg sigter herved især til den Omstændighed, at unge Mennesker paa 12—14 Aar og Kvinder rejste om og taledes Guds Ord. Traditionen fortæller om en 12 Aar gammel Dreng, som rejste omkring og taledes i Forsamlingerne; han var saa liden, at han maatte staa paa et Bord, for at Folket skulde kunne høre ham. Engang yttrede han sig saaledes: „Der ere Somme,

som have svaret mig, at de tør ikke begynde paa Omvendelsen, fordi de frygte for, at de ikke kunne blive bestandige, og da kunde det Sidste blive værre end det Første; men da har jeg svaret dem, at det hænder nok, at Mange begynde, som ikke fuldkomme, men saa hænder det aldrig, at Nogen fuldender, som ikke begynder⁽¹⁾. Men hvor begavede end Vedkommende var, og hvor vækkende end deres Optræden maaske var, saa maa selve Sagen karakteriseres som et Misgreb. Hvordan Hauges Opfatning i den første Tid var med Hensyn til dette, at unge Mennesker endnu i Børneaaarene gik ud for at tale Guds Ord, vides ikke, da han i sine tidligere Skrifter eller Breve ikke har yttret sig herom. Senere derimod sees det, at han temmelig skarpt udtaler sig mod at „opmuntre unge Gutter til at holde Taler“⁽²⁾. Med Hensyn til Kvindens Optræden og Befatning med at tale Guds Ord skal her bemærkes Følgende, for at Bedømmelsen af dette Fænomen kan blive retfærdig. Hauge stod fra først af i den bestemte Formening, at Kvindens Optræden i Forsamlingerne var berettiget efter Guds Ord. Han antog, at Apostelens Mening med sin bekjendte Formaning til Kvinderne, om at „tie i Forsamlingerne“ var den, at naar „Mænd som haver Aandens Gaver til at udføre Guds Sandhed“, har talt, saa skulde Kvinderne, om Noget staar uklart for dem, „adsørge deres Mænd hjemme, paa det de ikke med for mange og unyttige Ord, som Endel er oplagt til, skulle forvirre Andre“; medens han ikke troede, at Apostelen overhovedet forbød Kvinden at tale Guds Ord, da han selv jo „drog ind i Filippi Hus, hvor hans fire Døttre, der vare Jomfruer, profeterede“⁽³⁾. Derfor glæder han sig

(1) Helge E. Hagen i „Fædrelandet“ for 5te Juli 1871.

(2) Brev af 21de August 1818, trykt i Hauges „Religiøse Breve“, Pag. 71.

(3) „De Enfoldiges Lære og Afmægtiges Styrke“, 10de Side. — At denne Skriftfortolkning ikke holder Stik, falder strax i Øjnene.

ogsaa over, at der er ndest „en overvætt stor Naadegave“ baade over „Mand- og Kvindekjen til at tale og forklare Guds Ord“ ¹⁾. Senere modificerede han sin Opfatning derhen, at han fraraader Kvinder at holde Taler, „hvor der er Van-troende sammen“, medens han anser det tilraadeligt „i Stil-hed med Enkelte eller hvor en Del Troende er sammen“ ²⁾. Dog ogsaa det Sidste er i sin Almindelighed forlængst ophørt. Fra Hanges Side var her da et Misgreb, som Kritikken, naar den taler strengest, vel vil være enig med Pastor Wexels i at kalde en „mod Pauli bestemte Ord stridende Uskik“ ³⁾; men som den paa ingen Maade vil give Professor Stenersen Ret til at anse som Yttring af Sværmeri ⁴⁾. Thi hint Misgreb maa betragtes og bedømmes i Belysning af Samtidens kirkehistoriske Situation. Jo mere man formaar at se den i sin sande Skikkelse, desto mere vil man finde det ganske nat-urligt, at Herren baade bar over med og styrede oftere om-talte Misgreb saa, at ogsaa det blev Middel til Sjæles Om-vendelse og Befæstelse. Tiden ved Hanges Fremtræden var nemlig en ejendommelig Besøgelsestid for vort Folk; paa saare mange Steder var der nede i Folkedybet snart En, snart en Anden, som ikke længer kunde slaa sig til Ro med den falske Fred i Syndens Tjeneste; Sjælene hungrede og tørstede efter en anden aandelig Føde end det aandlese Menneskepaafund, der blev givet tilbedste af de rationalistiske Prester; Rygtet om Bevægelsen ved Hange trængte ind i Afkrogene og vakte Spørgsmaal og Spænding i Gemyterne, og der var ingen Vej-ledning at finde, hvis man ikke af de „blinde Vejledere“ vilde lade sig lede ned i „Graven“. Under saadanne Omstændig-

¹⁾ „Den Kristelige Lære“, Pag. 480.

²⁾ H. N. Hanges „Testamente til sine Venner“ § 9.

³⁾ Se Wexels, „Tidskrift for Kirke-Krønike og kristelig Theo-logie“ III, 171.

⁴⁾ Se Prof. Stenersens „Kirkehistorie“.

heder vil man forstaa, hvilken overordentlig stor Velsignelse det var for de urolige og bekymrede Sjæle, at der kom til dem et Menneske, der havde aandelig Erfaring og selv havde gennemlevet Omvendelsen fra de døde Gerninger til den levende Gud, selv om det kun var en Kvinde. Nu kunde vistnok samme Resultat været opnaaet, om hine Kvinder, uden at holde Opbyggelser, blot havde rejst omkring og talt med den Enkelte og altsaa virket omtrent paa samme Maade som Nutidens „Bibelkvinder“; men dette kunde blot læres ved den historiske Udvikling. — Til Bekræftelse paa, hvad her er sagt, skal jeg anfere Vidnesbyrd fra Samtiden. John Haugvaldstad skriver: „Et Aar senere kom en Pige, født i Gudbrandsdalen, som og havde Opbyggelse baade hos os og paa flere Steder. Ved hende fik jeg megen Ledelse i aandelig Henseende“¹⁾. I mine Samlinger har jeg Optegnelser af en gammel Kone, der skriver Følgende om sine Forældre: „Min Moder havde i længere Tid forud, ja fra sin tidligste Barndom, havt et kraftigt Kald paa sig; da saa Rygtet kom ud blandt Folk, at En ved Navn Hans Nielsen Hauge rejste omkring i Landet og talte til Folket, de skulde omvende sig, erholde Syndernes Forladelse, tro og blive salig, blev det deres (o: Forældrenes) alvorlige Tanke; men paa hvad Maade dette skulde ske, forstod de ikke, især min Fader; — Der fandtes da ikke et Menneske blandt dem, som kunde vejlede dem. De længtes meget efter, at Nogen skulde komme og hjælpe dem tilrette. Herren saa deres Længsel og tænkte paa dem med sin Naade. Der kom tvende unge Piger, som nylig var opvakte og førte et kristeligt Liv, disse vare opvakte ved Huges Virksomhed; dette blev dem (o: Forældrene) til stor Velsignelse.“

Hauge fortæller, at da hans første Skrifter „kom for

¹⁾ John Haugvaldstad, „Tilbageblik paa mit Liv“, Pag. 92.

Lyset“, da var der Flere, der „bekom Guds Visdom og Kraft til at bekjende Jesu Navn som en Frelser fra al Synd“¹⁾. Saaledes var det ogsaa. Allerede ved Udgivelsen af sit andet Skrift kunde han tale om „troe Hyrder“, som ej er „Leiesvende“, saadanne, der „ei for Penge myrder, eller bruger verdslig Magt“²⁾. I Begyndelsen af 1797 træffer man hans Medarbejdere i Nummedal³⁾ og langs Vejen til Elverum⁴⁾; i 1798 optræde de paa Kongsberg og Eker⁵⁾; i 1799 møder man dem paa Modum og i Houggesund⁶⁾, i Gudbrandsdalen og Hallingdalen⁷⁾, i Bergen⁸⁾ og paa flere Steder i det Throndhjemske⁹⁾. Altsaa kun 3 Aar efter Huges Fremtræden, og Gjenlyden af hans gribende Budsprædiken fylder det ganske Land.

¹⁾ „De Enfoldiges Lære og Afsmægtiges Styrke“, 3dje Side.

²⁾ Om „Guds Visdom“, sidste Side.

³⁾ „En Del af T. O. Baches Levnetløb“, Pag. 8.

⁴⁾ Huges „Religiøse Breve“, Pag. 91. Hauge var nemlig det Aar ikke i Elverum; Vækkelsen der maa følgelig skrive sig fra hans Medarbejdere.

⁵⁾ Sammesteds, Pag. 91.

⁶⁾ Se „Collegialtidenden“ for 1799, No. 12.

⁷⁾ Huges „Religiøse Breve“, Pag. 91. Baches „Levnetløb“, Pag. 16.

⁸⁾ „Kristendommens Lærdoms-Grunde“, I, 49.

⁹⁾ Sammesteds, I, 38, III, 133. Huges „Religiøse Breve“, Pag. 91.

Beskrielse af Jerusalem.

VOLHATH VOGT,

Overlærer.

[Et Brudstykke.]

I. Beliggenhed.

Jerusalem ligger under $31^{\circ} 47'$ nordlig Bredde og $52^{\circ} 54'$ østlig Længde, paa Ryggen af Juda Bjerg, omtrent ved Vandskillet mellem Øst og Vest. — Kedrons og Hinnooms trange og dybe Dale eller rettere Klefter, som stode sammen sendenfor Staden, omgive den mod Øst, Syd og Vest, saa at den ligger ligesom paa et brat Næs. Den har saaledes paa 3 Kanter naturlige Grænser. Mod Nord, hvor Strøget er jævner, er Grænsen vilkaarlig. Fra Aar 44—70 ef. Kr., da Staden var paa sit Højeste, naaede Muren til Kongernes Grave sendenfor Kedrons Dal, der her som et grundt Bækkeleje gaar fra Vest mod Øst.

Jerusalem er en Bjergstad; det ligger paa „de hellige Bjerge“¹⁾, og Stammerne „droge op“ til det²⁾. — Staden kan dog ikke sees langt borte, da den paa meget nært Hold er omgivet af lidt højere Bjerge: „som Bjerge ere trindt om Jerusalem, saa er Herren trindt om sit Folk“³⁾. Den, der kommer fra Jeriko, seer ikke Staden, før han er over Oljebjerget; den, der kommer fra Betlehem, øjner vistnok allerede

¹⁾ Sal. 87, 1. ²⁾ Sal. 122, 4. ³⁾ Sal. 125, 2.

ved Mar Elias, i en Afstand af 12,000 Fod, Zions Taarne; men seer forøvrigt Intet af Staden, før han er over det Onde Raads Bjerg; den, der kommer ad Jaffavejen, har kun et Kvarter's Gang igjen, naar han først seer Himmelfartskirken paa Oljebjerget og saa Zions Taarne. Kun fra Nord kan Staden sees paa længere Hold; den kan saaledes sees fra Mizpa (Nebi Samvil), der knejser paa en Top 1 geogr. Mil i Nordvest, 50 Fod over Jerusalems højeste Punkt Kasr Jalud; fra Taarnet i Betel øjner man de højeste Taarne, 2 geogr. Mile borte.

Jerusalem har sin Betydning ved sin Fortid. Paa et lidet Rum i og omkring Staden har det største skeet, som nogensinde er skeet paa Jorden. Man ønsker derfor først og fremst at kjende Jerusalem, som det var, da de store Begivenheder foregik. Megen Lærdom er opbudt og stor Sindrig-hed er lagt for Dagen, navnlig i de sidste 30 Aar, for at fremstille den gamle Stad. Men man er ikke engang bleven enig om dens Grænser undtagen der, hvor de ere naturlige, og om Beliggenheden af Enkelthederne inden Grænserne, en man saa uenig som muligt. Grundene til denne Uenighed ere følgende:

1. Jerusalem har i Løbet af 3,000 Aar undergaaet flere Forandringer end maaske nogen anden Stad. Det er 17 Gange taget og hærjet, og just som de store Begivenheder vare fuldbyrdede og det stod paa sit Herligste, blev det ødelagt, saa at ikke Sten blev tilbage paa Sten.

2. For at skaffe Byggetomter og for Bekvemmeligheds og Skjönheds Skyld ere Stadens Høje tildels blevne udjæv-nede, og de Fordybninger, som skilte Højene, tildels udfyldte.

3. Ved disse Ødelæggelser, Udjævninger og Udfyldnin-ger har Overleveringen tabt sine ydre Støttestrukturer.

4. Ved Pilegrimene ere Sted og Navn blevne forvirrede, forvexlede eller opdigtede. De vilde saa gjerne gjenfinde de

hellige Steder, og ulærde, som de vare, bleve de vildledede af sin Lettroenhed eller af uvidende og vindesyge Vejvisere.

5. Siden Korstogenes Slutning have de muhammedanske Herrer stængt Moria og Davids Grav paa Zion for „de Vantro“ og forbudt dem nogetsteds at foretage Udgravninger. Heri er nu indtraadt et Omslag, der allerede har givet godt Udbytte. Siden 1862, da Prinsen af Wales rejste idet Hellige Land, er Adgangen til de lukkede Steder aabnet for de Kristne, og større Udgravninger foretages nu i Jerusalem under Ledning af engelske Videnskabsmænd.

I Bibelen findes ingen sammenhængende Skildring af Jerusalem, undtagen tildels hos Nehemias. Vort Kjendskab til det gamle Jerusalem skyldes mest Josefus, der i Jød. Krig har offret et langt Kapitel paa at skildre Staden, som den var kort efter Kristi Tid. Da disse Skildringer maa tolkes ved Jævnførsel med Jerusalem, som det nu er, skikkes her forud: Oversigt over det nuværende Jerusalem. Staden er omringet af en Mur, der har en Omkreds af omkring 12,000 Fod. Den har 6 Porte: Jaffaporten i Vest, Damaskusporten i Nord, Herodesporten, som nu er tilmuret, ligeledes i Nord, Stefansporten i Øst, Mægporten i Sydost og Zionsporten i Syd. — Staden er delt i 4 Kvarterer: det armeniske, det kristne, i hvilket Grækerne og Latinerne boe, det muhammedanske og det jødiske. Dertil kommer Haram es-Sjerif o: den ædleste Helligdom; det er ved en Mur skilt fra den øvrige Stad og tæller faa andre Bygninger end 5 Moskeer. — Man er enig om, at Haram es-Sjerif er Moria eller Tempelberget; man er uenig, om den Høj, hvorpaa det armeniske og jødiske Kvarter er bygget, og som nu kaldes Zion, er det gamle Zion (se under Zion); det kristne Kvarter ligger efter Nogle paa det nordre Strøg af Zion, efter Andre paa Akra; efter Andre laa det paa Kristi Tid udenfor Muren; det muhammedanske, som er det største, ligger dels paa Zion, dels paa Akra, dels

paa en fjerde Høj, som Josefus kalder Bezeta. — Seet fra Oljebjerget synes Jernsalem at være bygget paa en Flade, der jævnt skråner ned fra Vest mod Øst. Kommer man ind i Staden, vil man finde, at den er bygget paa 4 Bjerge eller rettere Høje — Moria medregnet — der ere skilte ved Fordybninger; disse er vistnok i Tidens Løb tildels udfyldte; det har nemlig ved Udgravninger vist sig, at Huse ere byggede indtil 50 Fod over den oprindelige Grund; men de ere dog endnu synbare. En Fordybning gaar fra Møgporten tversigennem Staden til Damaskusporten; den afsætter en Arm mod Vest til Jaffaporten og en anden mod Øst til Stefansporten.

med det andet Jovansker til venstre over Kibdeporten den gamle Port ind i Vestporten.

II. Højdeforholdene. De mærkeligste Punkter i og om Staden have følgende Højder over Middelhavet:

1. Himmelfartskirken paa Oljebjerget . . . 2,700 Fod.
2. Kasr Jalud (Hjernet) nord for Jaffaporten, hvor det latinske Kloster ligger) . . . 2,600¹⁾ —
3. Davids Grav paa Zion . . . 2,500 —
4. Moria . . . 2,400 —
5. Getsemane . . . 2,260 —
6. Siloams Dam . . . 2,100 —
7. En-Rogel (ved Kedrons og Hinnoms Sammenløb) . . . 1,980 —

Kildeporten har nu ingen tilvarende Port. Vindporten har nu ingen tilvarende Port.

III. Nehemia's Beskrivelse.

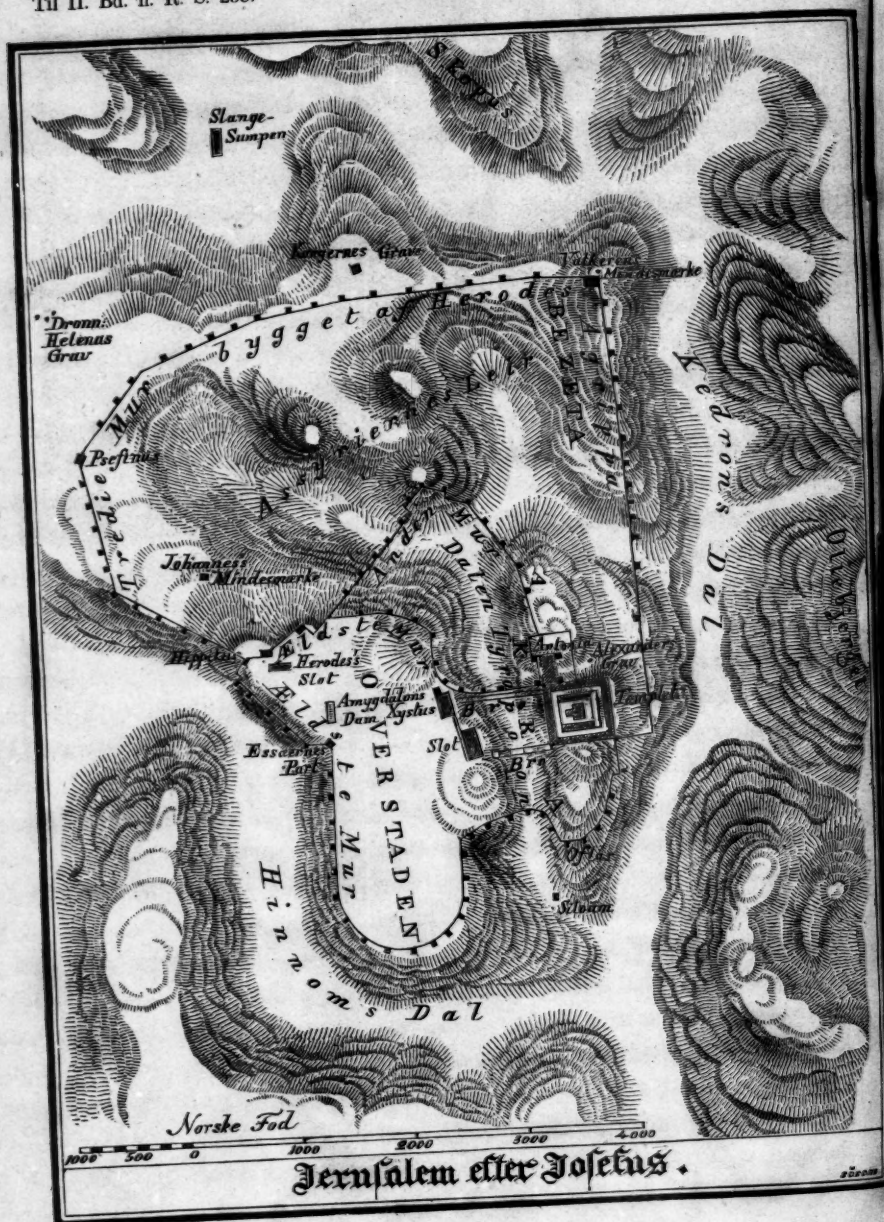
Han fortæller Kap. 2, 13—15: jeg drog ud igjennem Dalporten og henimod Dragekilden og hentil Møgporten. Og jeg drog over til Kildeporten og til Kongens Dam. Og jeg drog op i Dalen (Nakal o: Kedrons Dal) og kom atter gjennem Dalporten. — Kap. 3 fortæller han om Murens og Por-

Davids Sten og men den vestre Høj.

¹⁾ Nøjagtig: 2,584 Fod.

tenes Istandsiættelse og opregner (V. 1—15) Portene efter den Orden, i hvilken de fulgte paa hverandre fra Nordsiden af Templet rundt hele Muren: Faareporten (i Øst), Fiskeporten, den gamle Port og Efraimsporten (i Nord), Dalporten, der ogsaa nævnes 2 Køn. 26, 9, og Megporten (i Syd), Kildeporten (i Øst). — Kap. 12, 31—40 fortæller han om to Lovsangskors Gang ovenpaa Muren: fra Ovntaarnet, der laa i Vest midtfor Templet, gik Esras med det ene Sangerkor til højre over (Dalporten, som her ikke nævnes) Megporten og Kildeporten og steg op ad Trinene til Davids Stad indtil Vandporten. — Fra samme Sted, Ovntaarnet, gik Nehemias med det andet Lovsangskor til venstre over Efraimsporten, den gamle Port, Fiskeporten og Faareporten intil Vagtporten. Saaledes stode begge Korene ved Guds Hus. — Sammenholder man de 3 Kap., kan man uddrage følgende Slatninger: Faareporten, der ogsaa omtales Joh. 5, 1, har ligget nordenfor Templet, rimeligvis i den Førdybning, hvor nu Stefansporten ligger; Fiskeporten, der ogsaa omtales 2 Køn. 33, 14 og Zef. 1, 10, svarer vel til Herodes's Port; den gamle Port har nu ingen tilsvarende Port; Efraimsporten, som ogsaa omtales 2 Køn. 25, 23, er Damaskusporten; ved Ovntaarnet har der rimeligvis været en Port, da der ellers ikke blev nogen Port mod Vest; den svarer til Jaffaporten; Dalporten har ligget omtrent der, hvor nu Zionsporten ligger; Megporten har beholdt sit Navn; Kildeporten har nu ingen tilsvarende Port. Vandporten og Vagtporten have ført op til Templet fra Kedron, den første fra Syd, den anden fra Nord; de have nu ingen tilsvarende Port.

Naar det fortælles, (Kap. 12, 37), at det ene Sangerkor fra Kildeporten gik lige frem for sig og steg op ad Trinene til Davids Stad indtil Vandporten i Øst, da er ved „Davids Stad“ ej ment den vestre Høj, Zion, men den østre, Moria.



IV. Josefus's Beskrivelse.

Den staar i Jød. Krig 5, 14 og lyder i Uddrag saa: „Staden var befæstet ved 3 Mure undtagen paa de Steder, hvor den var omringet af utilgængelige Kløfter. (Dale); thi der var kun 1 Mur.

Staden var bygget paa 2 Høje, som ligge ligeoverfor hinanden; de vare skilte ved en Kløft, som paa begge Sider havde en Række Huse. — Af disse Høje er den ene, hvor paa Overstaden laa, langt højere og længere end den anden; den blev ogsaa paa Grund af sin Fasthed af David kaldt Borgen; men af os blev den kaldt det øvre Torv.

Den anden Høj, der kaldtes Akra, og paa hvilken Understaden var bygget, havde Skikkelse af en Halvmaane. — Ligeoverfor Akra laa en tredje Høj (Moria), der oprindelig var lavere end samme og skilt fra samme ved en bred Kløft, som Fyrsterne af det hasmonæiske (= makkabæiske) Hus havde ladet udfylde for at forbinde Staden med Templet. Desuden gjorde de Akra lavere, for at Templet kunde rage over Staden (o: Understaden, Akra).

Udenfra vare de 2 Høje omringede af 2 dybe Kløfter og ved bratte Styrtninger paa begge Sider vare de alle vegne fra utilgængelige.

Den omtalte Dal, som skilte Højen, hvor Overstaden laa, fra Højen, hvor Understaden laa, hed Tyropeon eller Ostermagerdalen; den naaede ned til Siloams Kilde, som holder godt Vand, og det i stor Mængde.

Af Stadens 3 Mure var den ældste den vanskeligste at indtage paa Grund af Dalene og den Høj, paa hvilken den var bygget. Foruden at den var stærk ved sin Beliggenhed, havde David, Salomo og andre Konger lagt meget Arbejde og Bekostning paa at sætte den i ypperlig Stand. Den begyndte ved Nordsiden af Taarnet Hippikus og gik hen til Sejlegangen Xystus; derfra strakte den sig til den Omgang

paa Templet, som vendte mod Vest. — Fra Sydsiden af samme Taarn gik Muren til Essegernes Port; derfra gik den mod Syd, idet den gjorde en Drejning over Siloams Kilde, hvorfra den atter gik mod Øst til Salomos Dam og naaede et Sted (Høj), som kaldes Ofias og stødte saa til den østre Omgang paa Templet.

Den anden Mur, som begyndte ved Porten Gennat paa den første Mur, indesluttede bare det nordre Strøg af Staden og gik til Borgen Antonia.

Den tredje Mur begyndte ved Taarnet Hippikus og gik derfra mod Nord til Taarnet Psefinus og ligeoverfor Dronning Helenas Gravmæle; derfra strakte den sig et langt Stykke videre, forbi de kongelige Gravhuler, og drejede hen til Hjernetartaarnet, der kaldtes Valkerens Mindesmærke, og stødte saa til den gamle Mur ved Kedrons Dal. — Kong Agrippa († 44 ef. Kr.) havde med denne Mur ladet omringe det nybyggede Strøg af Staden, der laa aldeles aabent. Thi, da Indbyggernes Tal voxede, udvidede Staden sig efterhaanden udover sine oprindelige Grænser, og det Strøg, der laa nordenfor Templet, var blevet bebygget. Saaledes blev en fjerde Høj, som kaldes Bezeta, lagt til Staden. Den laa ligeoverfor Borgen Antonia, fra hvilken den var skilt ved en dyb Grav, som var graven, for at ikke Antonias Grundvolde, ved at støde til Højen, skulde blive saa let tilgængelige. — Det nybyggede Strøg blev kaldt Bezeta, det er Nystaden. Da Indbyggerne i samme krævede, at det skulde befæstes, begyndte Agrippa at bygge Muren efter en stor Maalestok, men blev bare færdig med Grundvolden, da han paa Kejsers Klandius's Bud maatte standse Arbejdet¹⁾. Efter Agrippas Død fik Jæderne Muren rejst, men efter en mindre Maalestok. Var Muren fuldført, som den var begyndt, saa var Staden bleven uindtagelig.

¹⁾ Jos. Jød. Hist. 19. 7, 2.

Den første Mur havde 60, den mellemste 14 og den tredje 90 Taarne. Mellem hvert Taarn paa den tredje Mur var en Afstand af 200 Alen. — Stadens hele Omkreds var 33 Stadier (= 19,800 Fod). — Blandt Taarnene udmærkede sig først og fremst Psefinus. Det stod paa det Hjørne, som vendte mod Nordvest, og udenfor det havde Titus sin Lejr. Da det var 70 Alen (= 105 Fod) højt, frembød det ved Solopgang Udsigt ikke alene til Arabien, men til Jødelsands yderste Grænse ved Havet(!).“

V.

Som det fremgaar af Josefus's Ord gik de 3 Mure ikke rundt om Staden, den ene udenom den anden. Rundt om hele Staden gik kun 1 Mur; men enkelte Dele vare desuden forsvarede ved Tvermure fra Vest mod Øst. Saaledes var Zion mod Syd og Vest kun forsvaret ved 1 Mur; men den, der som Titus angreb Staden fra Nord, maatte over 3 Mure, før end han naaede Zion. — Josefus har opgivet, at der mellem hvert af de 90 Taarne paa den tredje Mur var en Afstand af 200 Alen eller 300 Fod; den tredje Mur alene skulde følgelig have en Længde af 27,000 Fod eller 45 Stadier. Dette staaer i Strid med hans Opgift i næste Linie, at hele Stadens Omkreds var 33 Stadier. At den sidste Opgift omtrent maa være rigtig, kan man paa det Nærmeste maale sig til; thi, hvis man afstikker Murens Grænser efter de af Josefus opgivne Mærker — Hippikus i Vest, Kongernes Grave i Nord, Valkerens Taarn i Øst ved Kedron, og Siloams Dam i Syd — vil Længden blive opimod 33 Stadier¹⁾.

Josefus's Beskrivelse kan saaledes ikke roses for Nøjagtighed i Tal; den kan heller ikke roses for Klarhed. Om Uklarheden vidner noksom den Uenighed, som raader mellem

¹⁾ Ferguson: The ancient topography of Jerusalem. London 1847.

de Forfattere, der i Henhold til samme — foruden til enkelte spredte Vink hos samme Forfatter og i Bibelen — have udkastet Kaarter over Jerusalem, som det var paa Kristi Tid og førend Forstyrrelsen under Titus. Menke har i sin Bibelatlas stillet de 7 vigtigste — af Robinson (1842, Tobler, Kiepert, Krafft, Ferguson, Sepp, Menke 1868 — ved Siden af hverandre. Uenigheden gjælder især Beliggenheden af Akra tilligemed Retningen af Tyropeon, og af Zion samt af Taarnet Hippikus.

a. Akra. Om Akra ere følgende Meninger:

- 1) Akra er Strøget mellem Jaffaporten og Damaskusporten (det kristne Kvarter). Robinsen, Ranmer.
- 2) Akra er en Høj Nordvest for Moria. Krafft.
- 3) Akra er Strøget mellem Damaskusporten og Moria (en Del af det mohammedanske Kvarter). Sepp.
- 4) Akra er hele Strøget nordenfor Moria. Kiepert, Ritter.
- 5) Akra er Strøget nordenfor Moria langs Kedron. Ferguson. (Se Smiths Dictionary.)
- 6) Akra er den østre Skraaning af Zion (det jødiske Kvarter). Tobler.
- 7) Akra er Strøget søndenfor Moria langs Kedron. Menke.
- 8) Akra er baade Strøget søndenfor Moria langs Kedron, og et Strøg nordenfor Moria; de 2 Strøg vare saaledes skilte ved Moria, men hang dog sammien langs Tyropeon, som „paa begge Sider havde en Række Huse“ (o: baade langs Zion og langs Moria). Dette er Forfatterens Mening.

Josefus har opgivet 3 Mærker, hvorefter Akras Beliggenhed maa afgjøres:

1) Det var, ligesom Overstaden, udenfra omringet af en dyb Kløft eller Dal, ved hvis bratte Styrtninger det var utilgængeligt fra den Kant.

2) Det var skilt fra Overstaden ved en Kløft,

V 3) Det var lavere end Overstaden og blev ved en Kunst gjort lavere end Moria.

Der er kun 2 Dale, Hinnoms og Kedrons, som „omringe“ Jerusalem. Da den første omringede Overstaden, Zion, maa det være den anden, som omringede Understaden, Akra. — Det er en forvirrende Ulempe, at Akra i Josefus's Beskrivelse ikke har ens Vidde. Naar han først skriver, at Staden var bygget paa 2 Høje, som vare skilte ved en Kløft, maa han til Akra regne det hele Strøg østenfor Tyropeon, altsaa ogsaa Moria og Bezeta; men strax efter skriver han, at ligeoverfor Akra laa en tredje Høj, som ej kan være nogen anden end Moria, og endelig taler han om en fjerde Høj, Bezeta, der laa nordenfor Templet. — Dette maa forstaaes saa: først deler Josefus Jerusalem efter dets naturlige Beskaffenhed i Overstaden, vestenfor Tyropeon, og i Understaden, østenfor Tyropeon; saa deler han igjen Understaden efter dens naturlige Beskaffenhed i Akra, Moria og Bezeta. — Akra, i sin mindste Vidde, har vel ikke naaet nedimod Siloam, men til Ofel eller Ofas, en Bjergryg, der fra Moria skyder ud mellem Tyropeon og Kedrons Dal¹⁾. Mod Nord har det vel, langs Tyropeon, naaet op til Damaskusporten. Om det paa Nordsiden af Moria har naaet til Kedron, faar staa derhen.

Ved Ovenstaaende vil det formentlig være godtgjort, at Akra ikke, som Robinson med stor Styrke har søgt at vise, kan være Strøget mellem Jaffaporten og Damaskusporten; som Modgrund kan tilføjes, at i det Strøg ligger det højeste Punkt i hele Jerusalem, nemlig det latinske Kloster ved Kasr Jalud, medens Akra, som af Naturen var lavere end Overstaden, var ved Kunst endog gjort lavere end Moria. Det Strøg regnes naturligst med til Overstaden; (se under Zion).

Tyropeon har efter denne Fremstilling gaaet mod Nord

¹⁾ Jød. Krig. 6. 6. 3; 6, 7. 2.

til Damaskusporten; det var en Arm, som bøjede mod Vest til Jaffaporten. Denne Arm har ikke været lang og rimeligvis heller ikke dyb. — Tyropeon eller Ostemagerdalen er et underligt Navn paa en Fordybning inde i en By, og det har rimeligvis ikke været det oprindelige Navn. Tyropeon skraaer fra Nord mod Syd, og Møgporten i dens Sydende ligger lavest i hele Jerusalem. Derigiennem føres nu alt Skarn fra Staden ned til Kedron. Saa har det vist altid været, og Møgporten, som nævnes Neh. 3, 13. 12, 31, maa derfor søges i Tyropeon. Det vilde følgelig have faldt helt naturligt at kalde Dalen Møgdalen. Møg hedder paa Hebraisk Asjefot (אֲשֵׁיפֹת) ¹⁾ og ved Forkortning Sjefot (שִׁיפֹת) ²⁾. Da nu Ost ogsaa hedder Sjefot ³⁾, ligger det nær at slutte, at Josefus i sin græske Oversættelse har valgt eller fulgt den pæne Udtydning.

Akra var ogsaa Navnet paa en Fæstning, som Antiokus Epifanes Aar 167 havde bygget paa et højt Sted ligeoverfor Templet ⁴⁾. Fæstningen kaldes i Makk. Slottet, og den Høj, hvorpaa den var bygget, kaldes Zions Bjerg ⁵⁾. Simon Makabæus tog denne Fæstning Aar 141 og lod den slejfe. For at Fienden ikke igjen skulde bygge en Fæstning paa et saa højt Sted, opmuntrede han Folket til at slejfe det hele Bjerg, hvorpaa den havde ligget. Folket lagde strax Haand paa Arbejdet og arbejdede Dag og Nat i 3 Aar, indtil Bjerget var jævnet med Jorden. Efterat saaledes Fæstningen og Bjerget vare slejfedes, laa Templet (o: Tempelbjerget) højest i Understaden ⁶⁾. — Ved samme Lejlighed var det vel, at den Kløft, som skilte Akra fra Templet, blev udfyldt, som alt fortalt. (Side 255). Kløften maa have ligget nordenfor Moria og gaaet fra Tyropeon til Kedron o: fra Vest mod Øst.

¹⁾ Neh. 12, 31. ²⁾ Neh. 3, 13. ³⁾ 2 Sam. 17, 29. ⁴⁾ Jos. Jød. Hist. 12, 5, 4. ⁵⁾ 1 Makk. 3, 45; 4, 60; 6, 18; 6, 62. o. s. v. ⁶⁾ Jos. Jød. Hist. 13, 6. 7. 1 Makk. 13, 49—51.

b. Zion. Det bruges ofte om den hele Stad, for Ex. Sak. 9, 9: „fryd dig saare, Zions Datter! raab højt, Jerusalems Datter!“ Men egentlig er det Navnet paa et af Jerusalems Bjerge og paa den Del af Staden, som var bygget paa samme. Dette Strøg kaldes ogsaa Davids Stad. — Om hvilket Bjerg der i Bibelen menes ved Zion, ere følgende Meninger:

1) Det er det samme Bjerg, som nu kaldes Zion o: Jerusalems højeste Bjerg, der udgjør den sydvestre Del af Staden. — Dette er den gjængse Mening blandt de kristne Forfattere ligesaa Pilegrimen fra Bordeaux til vore Dage.

2) Det er det Bjerg, hvorpaa Templet var bygget, altsaa det samme som Moria. — Rabbinerne. Ferguson. Menke.

3) Ved Zion og Davids Stad menes, for den babyloniske Landflygtighed, det sydvestre Bjerg (det nuværende Zion), men efter den babyloniske Landflygtighed menes Tempelbjerget. — Dette er Forfatterens Mening.

Mærkeligt nok, forekommer „Zion“ ikke i noget af Josefus's Skrifter; „Davids Stad“ forekommer kun 2 Gange i hans Skrifter¹⁾, og begge Gange menes hele Jerusalem, ikke en særskilt Del af Staden. — Rabbinerne skulle enstemmig holde Zion for Tempelbjerget. Denne Mening er i nyere Tider tiltraadt af Ferguson²⁾ og Menke³⁾. — Fergusson henviser til flere Steder i Bibelen, hvor Zion omtales i Udtryk, som bare passe, naar det var Tempelbjerget, for Ex. Sal. 9, 12: Herren boer paa Zion. Sal. 132, 13: Herren har udkaarét Zion, har begjært det til Bolig for sig. Jr. 31, 6: Lader os gaa op til Zion, til Herren vor Gud. Joel 3, 22: Jeg (Herren) boer paa Zion, mit hellige Bjerg. — Hertil svares: „Zion“ staar paa disse Steder for hele Jerusalem, om hvilket lignende Udtryk bruges, for Ex. Sal. 76, 3: I Salem er Herrens

¹⁾ Jød. Hist. 7, 3. 21 (bis). ²⁾ The ancient topography of Jerusalem. London 1847 og i Smith's Dictionary of the Bible London 1863

³⁾ I hans Bibelatlas, 2. Udg. 1864.

Hytte og hans Bolig paa Zion. Sak. 8, 3: jeg Herren vil vende tilbage til Zion og bo midt i Jerusaleem, og Jerusaleem skal kaldes Sandhedens Stad, den Herre Zebaots Bjerg, Hellighedens Bjerg. — Dernæst henviser Ferguson til Nehemias⁴⁾ og til 1 Makk.⁵⁾, hvor Tempelbjerget kaldes Davids Stad; da nu paa andre Steder⁶⁾ Zion kaldes Davids Stad, maa Zion og Tempelbjerget være samme Bjerg. — Hertil svares, at (efter de nævnte Steder hos Neh. og især i 1 Makk. maa det holdes for sikkert, at i det efter Hjemkomsten fra Babel nybyggede Jerusaleem, blev „Davids Stad“ brugt om Tempelbjerget. Men saa er det igjen aldeles sikkert, at i ældre Skrifter omtales „Davids Stad“ som et fra Tempelbjerget forskjelligt Strøg. Der fortælles nemlig, at David indtog Fæstningen Zion og kaldte den Davids Stad¹⁾. (En Tid efter førte han Arken fra Kirjat-Jearim til Davids Stad²⁾). Da Templet, som blev bygget paa Moria var færdigt, samlede Salomo Stammerne til Jerusaleem for at føre Pagtens Ark op fra „Davids Stad, det er Zion“³⁾. — Det vil heraf være klart, at Zion eller Davids Stad i Davids og Salomos Dage var et fra Moria eller Tempelbjerget forskjelligt Strøg og kan da ikke være noget Andet end den sydvestre Høj, som endnu kaldes Zion. — Det samme Bjerg mentes sikkert ved „Davids Stad“ ligetil Bortførelsen til Babel; thi det fortælles, at David blev begravet i Davids Stad, og at Salomo og Juda Riges Konger bleve begravne sammesteds. — Hvorfor Navnet „Davids Stad“ efter Hjemkomsten fra Babel blev overført til Tempelbjerget, lader sig ikke afgjøre. — Af Neh. 3, 16 kunde man slutte, at ogsaa Davids Grav dengang var overført fra Zion til et Sted paa eller ved Moria. Verset er dog ikke klart. — Nu vises

¹⁾ 3, 15; ²⁾ 12, 37; ³⁾ 1, 35; 7, 32; 14, 36. ⁴⁾ 2 Sam. 5, 7. 9. ⁵⁾ 2 Krøn. 11, 5. 7. ⁶⁾ 2 Sam. 5, 7. 9. ⁷⁾ 2 Krøn. 11, 5. 7. ⁸⁾ 2 Sam. 6, 12; 1 Krøn. 15, 29. ⁹⁾ 1 Kong. 8, 1. 2 Krøn. 15, 29.

Dauids Grav paa Zion lidt søndenfor Muren; fordm gik Muren søndenfor Graven, som laa „i Dauids Stad.“

Zion forekommer i N. T. dels i Citater fra G. T.⁴⁾, dels i billedlig Betydning som det himmelske Jerusalem⁵⁾; „Dauids Stad“ er i N. T. brugt om Betlehem⁶⁾.

Om Zions Nordgrænse er ført den heftigste Strid, da den rører Ægtheden af den hellige Grav. De, der forsvare Gravens Ægthed, lægge Taarnet Hippikus ved Jaffaporten og give den anden Mur en saadan Retning, at det kristne Kvarter, hvor den hellige Grav ligger, paa Kristi Tid laa udenfor Staden. Lægger man Taarnet Hippikus ved Kasr Jalud, saa har det kristne Kvarter, allerede førend Agrippa († 44 ef. Kr.) byggede den tredje Mur, ligget indenfor Muren og dermed er den hellige Gravs Uægthed godtgjort. Men selv om man lægger Hippikus ved Jaffaporten, har det kristne Kvarter vist ligget indenfor Muren (o: den anden Mur); thi ellers vilde Jerusalem have været altfor lidet til sin Folkemængde (se „Folkemængde“); fuld Vished vil man vanskelig opnaa, førend man ved Udgravninger har forvissat sig om Retningen af den anden Mur.

¹⁾ Matt. 21, 5. Joh. 12, 15. Rom. 9, 33. ²⁾ Hebr. 12, 22. Aab. 14, 1. ³⁾ Luk. 2, 4. 11.

umiddelbart følgende ved en activisk staaende Passivform, — især, naar de to Sætninger antithetisk correspondere med hinanden?! I et saadant Tilfælde medfører jo Antithesen med Nødvendighed, at i den anden Sætning den samme Verbalform bruges, som i den første. Og da Passivformerne af βαπτίζειν, indrømmet, hvad der slet ikke kan indrømmes, at de undertiden bleve brugte activisk, ialfald ogsaa, ja først og fremst og i Regelen brugtes passivisk eller medialt, saa vilde Lukas ved i den ene Sætning at betjene sig af Activum og i den anden, strax derpaa følgende af Passivum i activisk Betydning have udtrykt sig yderst og uforsvarlig misforstaaeligt, hvad jo ogsaa Stedets Udlæggelseshistorie vilde vise. En hellig, inspireret Forfatter skriver dog vel for at forstaaes og ikke for at misforstaaes? — Endelig viser det andet af de to Steder, Ap. Gj. 11, 16 paa en absolut afgjørende Maade, at βαπτίζετε paa begge Steder staar passivt. Paa dette Sted siger nemlig Petrus, efterat han i V. 15 har fortalt, at den Helligaand, da han (Petrus) havde begyndt at tale, var falden paa Cornelius og hans Hus, ligesom den i Begyndelsen (paa Pintsefesten) var falden paa dem selv (Apostlene og de øvrige med dem forsamlede Herrens Disciple): „Men jeg kom Herrens Ord ihu, der han sagde: „Johannes døbte vel med Vand, men I βαπτίζετε med den Helligaand“. Her kan jo βαπτίζετε umuligt være: „I skulle døbe“, thi Cornelius og hans Hus havde jo ikke faaet den Helligaand ved at Petrus døbte dem, men ved hans Tale — han døbte dem først efterat den Helligaand ifølge denne Tale var falden paa dem, Ap. Gj. 10, 47 f. —, men det kan kun betyde: „I skulle døbes“. Deri, at Aanden faldt paa Cornelius og hans Hus, gik Herrens Ord i Ap. Gj. 1, 5 paany i Opfyldelse, ligesom det før for første Gang var gaaet i Opfyldelse paa Pintsefesten paa Apostlene, som det nærmest gjaldt, og at hint Ord nu paany var blevet opfyldt for Peters Øjne, mindede ham uvilkaarlig om det. Eller skulde Christi ypperste Discipel ikke have forstaaet sin opstandne Herres og Mesters Ord? — Men er nu den sædvanlige Oversættelse af Ap. Gj. 1, 5 og 11, 16 suldkommen rigtig, saa vare Apostlene før Pintsefesten endnu ikke døbte med den Helligaand, og er folgelig den Christi Daab, som ommeldes i Johannes 3, 22. 26. 4, 1. 2 ikke vor Daab, den christelige Daab, men en Daab, der ikke var væsentlig forskjellig fra Johannes den Döbers. Ligesom Herren i Begyndelsen af sin messianske Virksomhed optraadte med Johannes den Döbers Forkyndelse (sml. Matth. 4, 17 med 3, 2), saa optraadte han dengang ogsaa med den til hans Forkyndelse svarende Daab, kun at han ikke, som Johannes, døbte til den tilkommende Messias, men til sig selv, den komne Messias, til sit eget Navn. (Ogsaa Johannes maa forövrigt, efterat det var blevet ham aabenbaret, at Jesus var den, som skulde komme, have døbt til Ham som den Komne, til Hans Navn). Den christelige Daab blev først indstiftet efter Christi Opstandelse paa Bjerget i Galilæa (Matth. 28, 19) og paa Pintsefesten for første Gang anvendt.

og saa ren, at vi i den have en Borgen for dette Livs Kjendsgjerningers eller dog dets Hovedkjendsgjerningers væsentlige Sandhed. Apostelen Johannes og Andre, der havde levet sammen med Herren, Polycarp, der igjen havde haft fortrolig Omgang med dem, isærdeleshed med Johannes, endelig Irenæus, der igjen i sin tidlige Ungdom havde lyttet til Polycarps Ord og gravet dem uudslettelig ind i sin Erindring, — Ring i Ring, og hvilke Ringe! — Paa den anden Side se vi af Stedet, hvorledes alligevel den Sidste i Vidnerækken, Irenæus, maaler, hvad han havde hørt af Polycarp; efter Skrifterne, det vil sige efter Skrifterne om Jesu Liv, Evangelierne, de samme fire Evangelier, som han i sit Skrift mod Hæresierne 3, 12, 8 kalder Kirkens fire Piller, som fra alle Kanter udaande Udødelighed og gjøre Menneskene levende (S. Theol. Tidsskr. B. X, S. 636, Gamle Række). *Παῖτα*, siger han, *συμφῶνα τὰς γραφαῖς*. Altsammen overensstemmende med Skrifterne. Her have vi, som paa mangfoldige andre Steder hos Irenæus, den hellige Skrift som den absolut paalidelige Kilde til Troen og Læren og derfor ogsaa den højeste Regel og Rettesnor for den, Regelen og Rettesnoeren for den i engeste og strengeste Forstand, her have vi, med eet Ord, Skriftprincippet.

Commentaire sur l'Evangile de st. Luc par F. Godet.

Neuchatel, Jules Sandoz 1871.

Meningen med disse Ord er ikke at levere en nøjagtigere Gjennemgaaelse af ovennævnte Værk. Den er kun at henlede Præsters og Theologers Opmærksomhed derpaa, forsaavidt de ikke allerede skulde have gjort Bekjendtskab dermed. Ikke Faa vil vel allerede kjende vor Forf. fra hans Commentar til Joh. Ev. Han siger selv i Fortalen, at han følger denne Commentar som et ufuldendt Arbejde, saalænge som han ikke dertil har kunnet føje en Commentar over idetmindste en af Synoptikerne. Han har valgt Lucas, fordi dette Evangelium synes ham at staa Johannes nærmest. Godets Hensigt og Haab er det, at hans Værk skulde benyttes ikke blot af Mænd med theologisk Dannelselse, men af Alle, der overhovedet har Dannelselse nok til at kunne følge en letfattelig Fremstilling, og Interesse nok for sin christelige Tro til at ville syse noget med dens vigtigste Erkjendelseskilde. Men som Forholdene ere hos os, frygter jeg, at man maa være meget fornøjet om blot Mænd af Faget vilde skjænke den sin Opmærksomhed.

Blandt os er ikke udbredt mange Udlæggelser især af Synoptikerne, der kunne være til Vejledning, naar det gjælder at faa et levende Billede af Frelserens Tid og Forhold, Hans Optræden deri og dennes Betydning. En saadan Vejledning byder Godets Værk. En anden Fortjeneste ved det er den Klarhed og Grundighed, hvormed det som oftest møder og tilbageviser Vantroens Angreb paa de hellige Beretninger. Denne apologetiske Side kan i vore Dage ikke anslaaes højt nok. Enhver dannet Christen, der har følt Braadden i den moderne Aandsretnings Paastande, og som har seet, — Gud give med Smerte, — til hvilke farlige og nedslaaende Indrømmelser den har drevet Mænd, der ville være Lærere i Christendom, enhver Christen som hos sig selv tillige har følt, at han intet Fornuftigt havde at svare Modstanderne, — han vil med Glæde hilse et Arbejde, som dette, og med Tak modtage den Hjælp, det netop i denne Henseende yder ham. Og fornemliggen maatte vel de modtage den med Taknemlighed, som agte at blive Lærere i Kirken, ligesom de Lærere, der i sin Gjerning har følt Vantroens Magt over Menneskenes Tanker. Ved ethvert Hovedpunkt har Godet ofret den apologetiske Side et særskilt lidet Afsnit.

Jeg troede derfor at burde anbefale denne Commentar til taknemlig Benyttelse af i alle Fald Theologerne. Ikke som om jeg personlig kunde dele alle dens Anskuelser. Man kan høste sig Velsignelse af en

Lærer, fordi man ikke kan tillegne sig Alt. Det er ikke Stedet her, snarere som det kan være af synderlig Interesse, om jeg udmævede, hvad jeg ikke har kunnet tillegne mig. Det følger af sig selv, naar en Lutheraner benytter en reformert Lærer, at han ikke venter Andet end at finde den reformerte Anskuelse fremsat som den naturligste. Jeg tænker her særligen paa Opfattelsen af den hellige Nadvere. (Se vort Værk II p. 348 fig.). Dog er jo Forskjellen mellem luthersk og reformert Opfattelse en Forskjel i aandeligt Blik, og er derfor heller ikke indskrænket til dette ene Punkt. Men vor Lutherdom burde jo heller ikke være noget udvortes tillært, den skulde jo være vort eget Syn. Og det kan derfor kun være tjenligt af og til at staa ligeoverfor Andre. Vi faar derved fornyet Anledning til at prøve den Grund, paa hvilken vor Anskuelse hviler, og derved tillige Anledning til ny Forvisning. — Jeg vil ikke opholde mig ved den Ubetydelighed, at Godet viser en gennemgaaende Tilbøjelighed til at hæve Lucas paa Matthæi Bekræftning. En Ubetydelighed kalder jeg det, idet jeg tænkte mig, at Grunden kunde hos ham være den samme som, naar en Skolegut skriver f. Ex. om Flid, og da kalder det den største Dyd, næste Gang, naar han skriver om Beskedenhed, er denne den største Dyd o. s. v. Naaske kunde Grunden til denne Forkjærlighed ogsaa være en anden, at Godet manglede det indre Blik for det gamle Testamente, som udfordres for tilfulde at kunne vurdere Matthæus. I ethvert Fald vil man ikke for en saadan Sags Skyld have Lyst til at gaa irætte med en Forfatter, som i det Hele har leveret et saa fortrinligt Værk. Slemmere synes det mig, at den moderne Aand, der helt igjennem vil paatvinge Christendommens Lærere „Aands-Virkelighed“ istedetfor fysisk Virkelighed, har kunnet vinde en saadan Sejer ogsaa over Godet. Fristelseshistorien mener han at maatte opfatte saaledes. Dersom en Tilskuer havde været tilstede, saa vilde han have fundet Jesus ganske rolig paa samme Plet. Grunden til, at Fristelseshistorien har faaet den Skikkelse, som den har i vore Evangelier, er den, at Jesus dels for sine Disciples Skyld behøvede et saadant symbolsk Sprog, dels for sin egen Person som Menneske kan paa denne Maade kunde blive sig selv bevidst, hvad der i den aandelige Verden var passeret mellem Ham og Djevelen. Det er mig uforklarligt, hvorledes en Exeget kan faa saadant ud, da Textordene intetsteds antyder andet end udvortes Virkelighed. Psychologisk er det ogsaa usandsynligt, at Fristelsen til at benytte jordiske Midler i sin Messiasgjernings Tjeneste skulde vise sig i Jesu Bevisthed som en Fristelse til af Djevelens Haand at modtage alle Jordens Kongeriger; at Fristelsen til at friste Gud skulde maatte antage den Skikkelse i Jesu Sjæl, at kaste sig ned fra Tempeltinden, ikke at tale om det intetsigende i hele Sagen, naar han ikke er der legemligen tilstede. — Dog hvor træffer man ikke Saadant, som man ikke formaar at billige.

Værket er nu ogsaa udkommet i tysk Oversættelse.

Fredrik Petersen.

Theophil Wilhelm Ecklin, Blaise Pascal. Ein Zeuge der Wahrheit. Mit einem Bildnisse Pascals. Basel 1870. 178 S. VIII.

„Der var et Menneske, som i sit tolvte Aar opdagede Geometrien, i sit sextende Aar skrev den lærdeste Afhandling om Keglesnittene, som man har set siden Oldtiden; nitten Aar gammel indrigt fremstillede i sin Maskine en Videnskab, som kun er fattelig for den abstraherende Tænkning, i sit tre og tyvende Aar ved Eftervisning af Lufttrykkets Virkninger kuldastede en stor Vildfarelse i den gamle Fysik, — som i denne Alder, da andre knapt har begyndt at leve, efter at have naaet frem til den menneskelige Videnskabs højeste Mål, paa een Gang erkjendte dens Værdiløshed og henvendte alle sine Tanker paa Religionen, — som fra dette Tidspunkt af indtil sin Død i en Alder af ni og tredive Aar bestandig svag, bestandig lidende skabte Bossuets og Racines Sprøg og opstillede fuldkomne Mønstre paa det Ironi og paa streng Bevisførelse, som endelig midt i sine Lidelser løste et af de højeste geometriske Problemer og ligesom tilfældigt henkastede Tanker paa Papiret, som man tør kalde ligesaa guddommeligt inspirerede som menneskelige. Dette forbausende Geni hedte Blaise Pascal.“

Med disse Ord af Chateaubriand begynder denne Bog. — Den falder i fem Hovedafsnit: 1) Pascals Liv indtil hans „anden Omvendelse“. Hans „første Omvendelse“ dateres fra 1646. Senere synes der at være indtraadt en Stillestand i hans aandelige Udvikling. Imidlertid døde Faderen, og Pascals elskede Søster, Jacqueline, blev Nonne i Klosteret Port royal. — I Aaret 1654 kjørte P. med nogle Venner i en med 4 eller 6 Heste forspædd Vogn over Broen ved Neuilly. Den var uden Rækverk, de forreste Heste blev sky og løb ud, og Vognen truede med at styrte i Afgrunden. Denne Begivenhed gjorde et ryttende Indtryk paa P. „Den forvirrede hans Hjerne, saa at han fra den Tid var sindsforvirret“, siger Voltaire. („Denne Forklaringmaade har kun een liden Vanskelighed, nemlig at denne i 1654 forvirrede Hjerne i Aaret 1656 skrev Provincialbrevene og i Aaret 1658 løste Problemet om Cykloiden“). Begivenheden var Aarsagen til Pascals „anden Omvendelse“, siger andre. Forf. antager med Reuchlin, at denne anden Omvendelse snarere er skeet ved Paavirkning af Søsteren Jacqueline. Fra nu af levede P. alene for Himlen. Han trak sig tilbage til en Celle i Nærheden af Port royal, som imidlertid var forladt af Nonnerne paa Grund af dets usunde Beliggenhed og hengav sig til en streng Askese.

2) Provincialbrevene. — Dr. Arnould, en af Pascals jansenistiske Venner, som ogsaa havde trukket sig tilbage til Port royal, havde skrevet en Bog, i hvilken han drog stærkt tilfælt mod Jesuiterne. Bogen blev erklæret for hjætersk og Forfatteren truet med at udstødes af Sorbonnen, dersom han ikke inden en vis Frist tilbagekaldte. Dette var Anledningen til Udgivelsen af Pascals berømte „Provincialbreve“,

der har givet Jesuitismen et saa mægtigt Slag, at den aldrig rigtig er kommen sig efter det. Flere af Brevene meddeles i Oversættelse og Udtog; de afslører med fuldkommen Klarhed hele det jesuitiske Væsens Ynkælighed og Afskyelighed. — 3) Sidste Lidelsesdage og Forløsning. Dette Afsnit begynder med Fortællingen om, hvorledes P. sin unge Niece, Margrethe Perier, paa en vidunderlig Naade blev helbredet for en Taarsæstel ved Synet af en kostbar Reliquie, en Torn af Kristi Krone. Forf. afholder sig fra at udtale nogen Dom om Faktum. Begivenheden synes imidlertid saa vel konstateret, som det kan forlanges. Den er bevidnet af Parises berømteste Læger og Chirurger paa den Tid (Reuchlin, Pascals Leben und der Geist seiner Schriften p. 174). En Undersøgelse blev foranstaltet af Dronningen og Erkebiskopen, og Lægernes Erklæring gik bestemt ud paa, at her forelaa et Under. De saey tager ikke i Betænkning at kalde dette Under det bedst bevidnede i de sidste 500 Aar. (Reuchlin p. s. St.). Den katolske Gejstligheds Indblanding i Sagen kan ikke vække Betænkelighed, naar det erindres, at Underet for det klerikale Parti, navnlig de jesuitiske Fraktion, kom helt ubelejligh, da det netop dengang laa i Strid med Mendene fra Port royal. — Reliquiens Ægthed kan vel sagtens betvivles. Men derfor behøver det ikke at betvivles, at Barnet er bleven vidunderligt helbredet ved sin Tro.

Forf. mener, at denne Begivenhed, som gjorde et levende Indtryk paa Pascal, har givet Stødet til, at han for Alvor begyndte at tænke paa at skrive en Apologi mod Datidens Kristusfornæglere. Hans Søster, Madm. Perier, siger: „Ce fut cette occasion qui fit paraître cet extrême desir qu'il avait de travailler à refuter les principaux et les plus faux raisonnements des athées.“ (Vie de Pascal, Astié I p. 66). Forf. tror derfor, at kunne kalde pensées „en Frugt af le miracle de la sainte epine“ (p. 92). Det er muligt, at Anledningen til, at P. begyndte at arbejde paa sin Apologi, har været denne Begivenhed. Men dersom Forf.s Mening skulde være den, at det nu gik op for Pascal, at det ydre, fysiske Under er Hovedsaabnet mod Vantroen, da maa det siges, at en saadan Antagelse ikke nødvendiggiøres ved de ovenanførte Ord af hans Søster og heller ikke bestyrkes ved pensées selv; det historiske Under indtager her ingen saadan central Stilling. — Afsnittet indeholder forøvrigt Uddrag af Madm. Periers Biografi over P., Jansenisternes og Port royals sidste Kamp med Jesuiterne for P.s Død, Nonnekongregationens Opløsning, Pascals sidste Sygdom og Død.

Det rige Materiale er nyttet med Ombu og Smag. Man kunde kanske sige, at her er formegen Beundring af Pascals Geni i Sammenligning med, hvad der indrømmes hans sædelige Størhed. P.s personlige Fromhed var visseelig ikke uden asketisk Sværmeri. Men det er altid velgjørende og opløftende at se en Mand gjøre saaledes Alvor af sin Overbevisning, som P. har gjort. Han var stor som Faa i Selvbeherskelse og Selvfornægtelse. Dette er gennemgribende Træk i hans Personlighed som Kristen. — 4) Pascals efterladte „Tanker“. Dette Afsnit indeholder i Oversættelse et Uddrag af Pensées tilligemed en Del

ledende og kritiske Bemærkninger. Forf. har følt og udtalt Vanskeligheden ved at bestemme, hvad der i Pensées menes med Udtrykket Hjerte. Dette Udtryk bruges ikke overalt i samme Betydning. Ved at sammenligne vedkommende Steder kommer Forf. til det Resultat, at Udtrykkets Grundbetydning hos P. er „Personlighedens Centrum eller Sædet for al umiddelbar Erkjendelse, jordisk og himmelsk“ (p. 136). Paafaldende er det, at Forf. slet ikke indlader sig paa Spørgsmaalet om P.s Forhold til Prædestinationismen. Et Sted (p. 146) synes han uden videre at gaa ud fra den Forudsætning, at P. var en Tilhænger af Læren om det ubetingede Naadevalg¹⁾. — Endnu mere savner man en Paavissning af den ledende Grundtanke i disse apologetiske Fragmenter. — 5) Til Pascals Karakteristik. Vinet har karakteriseret P.s Aand som en lykkelig Forening af „esprit de geometrie“ og „esprit de finesse“²⁾. Forf. gjør denne Dom til sin. — Om Pensées Betydning for Nutidens Apologetik siger han: „Da Angrebene paa Kristendommen nu omstunder mest udgaar fra den kritisk historiske Skole, men de historiske Spørgsmaal ikke bliver og heller ikke kunde blive behandlet af Pascal, er hans Verk for saa vidt utilstrækkeligt for den moderne Apologetiks Standpunkt. Men saaledes forholder det sig ikke i Henseende til den psykologiske Methode til Kristendommens Forsvar. Her er P. bleven Fører, Forkjæmper, Banebryder. — Naar vi hører ham betegne Hertet eller Følelsen som Religionens Sæde, naar han taler om Forholdet mellem Tro og Viden, naar han peger paa Utilstrækkeligheden i den naturlige Religion og dens Beviser for Guds Tilværelse, og fremstiller Kristus som det egentlige og eneste Gudsbevis, saa taler han ganske som en Profet fra den nyere Apologetik. Kommer hertil det praktisk Ethiske ved hans Methode, hvorledes han opskræmmer de Ligegyldige og opfordrer til Forskning i den kristelige Sandhed, saa vil ingen over hans Verk hengaaende Aarhundreder bryde disse Ords Magt, lige saa lidt som en senere Tid vil forglemme de sandfulde, urkraftige, vittige, sentensiøse Sætninger, hvorpaa denne levende Del af hans paabegyndte Verk er saa overordentlig rig.“

1) Jeg tillader mig til Belysning heraf at henvise til, hvad jeg har anført om Pascals Forhold til Prædestinationismen i Theol. Tidskr. N. R. I. p. 323 ff.

2) Om Udtrykket „esprit de finesse“, se Theol. Tidskr. N. R. I. p. 14, 15. Not.

K. Krogh Tonning.

Exegetiske Studier.

F. V. BUGGE.

I.

1 Tim. 3, 16.

Allerede et flygtigt Blik paa den i sine Grundtræk let kjendelige Struktur af 1ste Timotheusbrev viser, at der med 3, 14 begynder et nyt Afsnit af Brevet. Efterat nemlig Forfatteren i Cap. 2 har givet Timotheus en Række Forskrifter om, hvorledes der skal forholdes ved Menighedens gudstjenstlige Forsamlinger, og i Cap. 3, 1—13 ligeledes meddelt ham Anvisninger til, hvilke Kvalifikationer der skal kræves hos de Personer, hvem kirkelige Funktioner skal anbetroes (Presbytere, Diakoner og Diakonisser), fortsætter han i V. 14 og 15 a: „Dette skriver jeg Dig til, endskjønt jeg haaber ret snart at komme til Dig, men dersom jeg nøler dermed, forat Du da skal vide, hvorledes det bør sig at omgaaes i Guds Hus, der jo er den levende Guds Menighed.“ Den rent objektive Fremstilling gjenembrydes her af en personlig Henvendelse til Timotheus, saadan som den ikke har fundet Sted i Brevet siden dets Indgang Cap. 1, 3—20. I denne personlige Henvendelse udtaler Forfatteren sig om, hvad der er hans Hensigt med at meddele Timotheus de i det Foregaaende (Cap. 2, 1—3, 13) indeholdte Forskrifter (*ταῦτα*). Det er vistnok hans Haab,

ret snart at indtræffe personlig i Efesus; imidlertid tænker han sig dog ogsaa Muligheden af, at det kan drage ud med hans Ankomst, og for dette Tilfælde meddeler han da Timotheus skriftlig de i det Foregaaende givne Instruxer, som han ellers haaber, ret snart at kunne give ham mundtlig. Hvad han i de to foregaaende Capitler har skrevet til ham, Elsigter at vise ham, hvorledes han for sit Vedkommende har at forholde sig i den særegne Stilling, der er ham betroet i Guds Hus, nemlig som Tilsynsmand og Leder. Ansvar af denne Stilling og Vigtigheden af et ret Forhold i den fremhæve de følgende Ord: „der jo (*ἦτις* = *quippe* *quæ*) er den levende Guds Menighed.“ Disse Ord betegne nemlig Væsensforskjellen mellem „Guds Hus“ og den omgivende Verden, ud af hvilken de, som udgjøre dette Hus, ere kaldte (*ἐκκλησία* af *ἐκ-καλεῖν*); det er et Samfund, der er sondret ud af Verdens *massa profana* og viet Gud; der vil derfor en hellig Omhyggelighed til hos dem, der i det skal have sin Gjerning som Tilsynsmænd. Og denne Tanke paa Stillingens Betydning og Ansvar, der saaledes er antydnet allerede i Guds Hus's Betegnelse som en *ἐκκλησία*; skjærpes endmere derved, at den Gud, hvem denne Menighed tilhører, nævnes „den levende Gud“. Thi dette Navn vil ikke blot betegne Ham som den sande Gud, men som den Gud, der, just fordi Han er den sande, er i Besiddelse af det absolute Livs fulde Energi og Kraft. Som den „levende“ Gud er han baade istand til at paase, at der i Hans Hus vandres efter Hans Villie, og dygtig til straffende at besøge dem, der i sin Gjerning i Hans Hus indtage et andet Forhold. Man ser saaledes, hvor særdeles skikket denne Tilføjeelse *ἦτις ἐστὶν ἐκκλησία Θεοῦ ζῶντος* er til ret levende at stille Timotheus hans Stillings Betydning for Øje og ret indtrængende at lægge ham paa Sinde dens Ansvar. Alt hvad der er ham nødvendigt at komme ihu til en rigtig Betragtning af den ham betroede Gjerning og til en

fuld Vurdering af dens Krav paa samvittighedsfuld Troskab, ligger i denne Mindelse om, at det „Hus“, hvori han er sat som „Husholder“, intet Mindre er end „den levende Guds Menighed.“

Skulde det for Forfatteren, naar han saaledes vilde stille Timotheus paa det rette Standpunkt for Betragtningen af hans Kaldsgjerning og vise ham denne i det rette Lys, endnu være nødvendigt at tilføje flere Ord om „Guds Hus's“ Højhed og Hellighed? Jo fuldere og rigere den Tanke er, der er lagt i hint ene Prædikat „den levende Guds Menighed“, og jo mere egnet denne Betegnelse maa erkjendes at være til at fremkalde al fornøden Bevisthed om Ansvar og Regnskab, desto urimeligere vil det paa Forhaand synes, at de nu følgende Ord *σῦλος καὶ ἑδραῖωμα τῆς ἀληθείας* skulde ville bringe endnu et nyt Prædikat til hint „Guds Hus“, som allerede er bleven saa prægnant og for Stedets Pragmatisme fuldkommen tilstrækkeligt karakteriseret. Til Opnaaelsen af det Øjemed, som Forf. umiskjendelig har med overhovedet at tilføje Noget til nærmere Betegnelse af det *οἶκος θεοῦ*, hvori Timotheus har sin Gjerning, er alt Fornødent sagt, naar han minder ham om, at det er „den levende Guds Menighed“; en yderligere Tilføjelse i samme Hensigt var aldeles overflødig og erkesløs. Thi hvad Mere skulde der vel kunne siges, som skulde kunne forheje Answarets Vægt og stærkere betegne Regnskabet som uundgaeligt sikkert? Hvilket Prædikat skulde efter hint første kunne tillægges Guds Hus, som i denne Sammenhæng skulde kunne sige noget Mere end dette? Man plejer at sige, at der i den Hellige Skrift intet Overflødigt findes; men vilde ikke en yderligere Tilføjelse af Prædikater til „Guds Hus“ efter hint betydningsfulde første paa dette Sted maatte erkjendes som et eklatant Brud paa hin Skriftordets Ejendommelighed?

Synes det saaledes allerede paa Forhaand lidet rimeligt, at Ordene *σῦλος καὶ ἑδραῖωμα τῆς ἀληθείας* ville bringe

noget nyt Prædikat for οἶκος Θεοῦ, da voxer Urimeligheden af denne Forbindelse endmere ved Betragtningen af disse Ord selv. Vi ville udsætte den nøjere Analyse af disse Udtryk σῶλος καὶ ἐδραίωμα til senerehen i denne Afhandling, og her kun fremhæve, at Ordene, henførte til Menigheden eller Kirken, under enhver Omstændighed vilde betegne denne som Sandhedens Besidder. Men der tiltrænges neppe nogen længere Deduktion for at paavise, at denne Betegnelse af Kirken just i denne Sammenhæng kommer yderst paafaldende. Forfatteren udtaler sig, som vi har seet, om sin Hensigt med at meddele Timotheus de i Cap. 2, 1—3, 13 givne Instruxer. Disse sigte samtlige til at tilvejebringe og opretholde den rette Orden i Menigheden; de dreje sig uden Undtagelse om ydre kirkelige Anordninger. Hermed stemmer det fortræffelig, naar Menigheden betegnes som „Guds Hus“; et stort Hus (cfr. 2 Tim. 2, 20) er med sin Mangfoldighed af forskellige, i hinanden indgribende og hinanden udfyldende Virksomhedssfærer det allermost træffende Billede for Kirken, naar det gjælder at udhæve Nødvendigheden af, at stræng Orden raader i denne. Derimod kan det ikke nægtes, at et Prædikat, som tillagde Kirken Egenskaben af Sandhedens Besidder, netop i denne Sammenhæng og just ved Siden af hint andet saa aldeles passende „Guds Hus“ vilde være besynderligt, — endog ganske bortseet fra, at naar σῶλος καὶ ἐδραίωμα τῆς ἀληθείας skulde henføres til Menigheden, denne da i samme Aandedræt vilde være betegnet ved to aldeles forskellige Metaforer (som et „Hus“ og som en „Sejle eller Pille“). Det lader sig neppe nægte, at Begrebet ἀλήθεια paa vort Sted snarere synes at pege fremad end tilbage — langt bedre at stemme med den Tankeudvikling, som møder os i Cap. 4, hvor vi strax i de første Vers se os omgivne af Begreber, som ligge ganske i Linje med Begrebet „Sandhed“, end med det Foregaaende, hvor Menigheden har faaet sin med Tankesammenhængen allermost passende

og for Stedets Tendents aldeles tilstrækkelige Betegnelse i Prædikaterne οἶκος Θεοῦ og ἐκκλησία Θεοῦ ζῶντος, i hvilke hvert Ord er valgt med denne Tendents for Øje.

Men er allerede denne Omtale af Kirkens Forhold til „Sandheden“ lidet passende i Stedets Sammenhæng, saa viser det derpaa følgende Vers 16 sig ved denne Opfattelse af Ordene οὐλὸς καὶ endmindre forklarligt. Thi om man end kunde tænke sig, at Kirkens Besiddelse af Sandheden kunde være omtalt som indeholdende et Moment, der endmere maatte opfordre Timotheus til samvittighedsfuld Troskab i Iagttagelsen af de i Cap. 2, 1—3, 13 meddelte Forskrifter, saa kan det dog, aldenstund disse kun angaa ydre kirkelige Anordninger og endnu slet ikke handle om Kirkens Tro og Lære, ikke nægtes, at dette Moment ialfald kun kan indtage en underordnet Plads i Stedets Pragmatisme; ganske anderledes vægtig er for denne den Mindelse om Nødvendigheden af Orden, som ligger i Navnet „Guds Hus“, og den manende Henvisning til Ansvarlighed og det forestaaende Regnskab, som indeholdes i Betegnelsen „den levende Guds Menighed“. Saameget mere overraskende maa det da blive, naar nu V. 16, der er knyttet til Ordene οὐλὸς καὶ ved et καὶ, ikke blot fortsætter og nærmere udvikler just denne Omtale af „Sandheden“, men endog explicerer denne paa den indholdsrigeste Maade, ja lægger en hel Verden af Tanker ind i den. Hvortil — maa man spørge — denne overordentlig rige og fyldige Udvikling af et Moment, der efter Stedets Sammenhæng dog under enhver Omstændighed kun kan være et underordnet? Hvad V. 16 bringer, er, hvordan end dets Enkeltheder forklares, en summarisk Angivelse af den christelige Tros Hovedindhold, Troen nemlig paa den historiske Kristus, og hvad findes der vel i Afsnittet 2, 1—3, 13, som kan forklare og retfærdiggjøre Udhævelsen heraf og det i en saadan individualiserende Fylde? Har der da i hint Afsnit

været Tale om Fornægtelse af Troen overhovedet og specielt af denne Christustro? Ingenlunde; de der meddelte Forskrifter angaa slet ikke Troen; de ere af en ganske anden Charakter. Vender man derimod Blikket hen paa det Følgende, Cap. 4, 1 fig., da vil man atter finde en Correspondents, der med Styrke taler for, at V. 16, ganske som vi ovenfor fandt Tilfældet at være med V. 15 b, peger didhen, altsaa ikke har sin Relation tilbage, men fremad; thi om „Frafald fra Troen“ tales der *ipsissimis verbis* i 4, 11 *οὐκ ἔστιν ἔτι*. Det synes os saaledes usægteligt, at Ordene *σῦλος καὶ ἑδραῖωμα τῆς ἀληθείας*, saavel naar de betragtes i og for sig som endnu mere naar man ser hen til det med dem meget engt forbundne V. 16, ved at henføres til det Foregaaende, som yderligere Prædikater for *οἶκος Θεοῦ*, ikke blot vilde meddele Talem en høj Grad af Uforholdsmæssighed, idet hint *ἀναστρέφεται* derved fik en aldeles abundant og urimelig tanketang Begrundelse, men tillige maatte erkjendes forat være aldeles uskikkede til at begrunde den i dette Verbum indeholdte Formaning, fordi Forf. ved det endnu slet ikke har for Øje Timotheus's Forhold ligeoverfor en Fornægtelse af den i Kirken raadende Tro. Derimod synes allerede en forelebig Betragtning af det Følgende, Cap. 4, 1 fig., med megen Styrke at tale for, at V. 15 b og 16 refereres didhen, hvorved da Tanken i V. 15 a var afsluttet ved Betegnelse af det „Guds Hus“, hvori Timotheus skal indtage en Husbestyrers Stilling, som „den levende Guds Menighed“, og det nye Afsnit allerede begyndte med Ordene *σῦλος καὶ*, der da ikke bleve efterhængte Prædikater for *οἶκος Θεοῦ*, men foranstillede Prædikater for *τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον* i V. 16. Aldeles afgjørende synes endelig følgende Overvejelse os at tale for Rigtigheden af den her foreslaaede Forbindelse. Lader Kirken sig efter Guds Ords Analogi virkelig betegne som *σῦλος καὶ ἑδραῖωμα τῆς ἀληθείας*? Vi

maa alvorlig betvivle dette. Det er nemlig slet ikke adækvat, naar man mener at kunne omskrive Meningen af disse Ord saaledes: „Kirken er Sandhedens Indehaver og Bærer“, hvilket rigtignok vilde være en Tanke, mod hvis Rigtighed der ikke lod sig Noget indvende; thi hvis Rigtheden er Kirken betroet, at Kirken virkelig besidder Sandheden? I Guds Ord, saaledes som det for Kirken efter Apostlernes Bortgang eksisterer i den hellige Skrift, har Kirken modtaget en fuld Aabenbarelse af Sandheden; Kirkens bekjendende, symboldannende Virksomhed er just et Udtryk for denne dens Bevisthed om at den har Sandheden, for dens Selvbevisthed. Men disse Ord *στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας* udsige noget langt Mere end dette. Thi *στῦλος* betyder en Støje, Pille, paa hvilket Noget saaledes hviler, at det uden dette Underlag vilde falde og tilintetgøres; dette Ord betegner ikke „Bærer“ i Betydning af „Indehaver“, men kun „Bærer“ i egentlig Forstand, d. y. s. Opretholder, Noget der hindrer noget Andet fra at falde og tilintetgøres. Netop denne Betydning af Ordet ligger ogsaa til Grund for dets Anvendelse paa de to andre Steder i N. Test., hvor det findes brugt billedlig, nemlig Gal. 2, 9. og Apok. 3, 12; man forsøge dog her at omskrive det med „Indehaver“, og man vil se, hvor fuldstændig dets Mening forfejes. Derfor er det, der nævnes *στῦλος τῆς ἀληθείας*, allerede ved selve Udtrykket *στῦλος* betegnet som Noget, der ikke blot er „Indehaver“ af Sandheden, men paa hvilket Sandhedens egen Existents beror, saaat den, naar dette tages bort, ikke længere er Sandhed. Og væsentlig det samme betegner *ἑδραίωμα*, ο: „Støtte“, fulcrum, d. e. det, som hindrer Noget fra at falde, saaledes at det maatte falde, hvis Støtten toges væk. *Στῦλος* og *ἑδραίωμα* have saaledes væsentlig ens Betydning, kun at i det sidste (af *ἑδραίος*, firmus) dette Moment at det „støtter og bærer“ er endnu

stærkere fremtrædende, saaat disse to Ord tilsammen omtrent ere — „Støtte, og det en stærk, uundværlig Støtte“. At Forf. ikke er bleven staaende ved det blotte *στυλος*, men har tilføjet *καὶ ἰδρυμα*, kan kun have sin Grund i, at han ret eftertrykkeligt har villet fremhæve, i hvor høj Grad det, som han tænker paa, bærer og opretholder Sandheden, er „Sandhedens Støtte“. Men kan nu Kirken betegnes saaledes? Kan der om den siges, at den „bærer og opretholder Sandheden“, saaledes, at Sandheden uden den maatte falde og gaa til Grunde som Sandhed? Vi tro, nej. Hvad menes der nemlig her ved „Sandheden“? Det viser Modsætningen til det fig. *πνεύματα πλάνα, ψευδο λόγοι* og *διδασκαλὶαι δαιμονίων* (4, 1. 2); det viser endvidere *πίστις* i 4, 1, *ἀλήθεια* 4, 3 og *ἡ καλὴ διδασκαλία* 4, 6: det er den af Gud aabenbarede Sandhed, o: hans Fremstilling af den i Christo virkede Frelse med hvad dertil hører som dens Forudsætninger og Consekventser, — altsaa væsentlig det Samme som Indholdet af Guds Ord eller Evangeliet. Men kan Kirken siges at „bære“ dette, at „støtte og opretholde“ det, saaat det ikke falder og gaar til Grunde, ophører at eksistere? Sikkerlig ikke! Det er ikke Kirken, der „bærer“ den aabenbarede Sandhed, men tvertimod den aabenbarede Sandhed, der bærer og opretholder Kirken, som jo ogsaa Paulus udtrykkelig lærer i Eph. 2, 20, hvor det af Apostlerne og Profeterne forkyndte Ord er angivet som den Grundvold, paa hvilken Guds Menighed er bygget. „Sandheden“ var Sandhed og eksisterede frendeles som saadan, om end ikke et eneste Menneske havde troet paa den og der altsaa slet ikke kunde være Tale om nogen Kirke; men i samme Øjeblik som den aabenbarede Sandhed tænkes borte, styrter Kirken i Grus og ophører at eksistere. Thi Kirken er Samfundet af de Troende; men uden aabenbaret Sandhed ingen

Tro, thi „hvoreledes skal Nogen tro paa den, om hvem han ikke har hørt“ (Rom. 10, 14)?

Men ligesaa upassende, som Ordene *στυλος κτλ.* saaledes ere som Prædikater for Kirken, ligesaa passende ere de som Prædikater for det fig. *τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον*, hvis Indhold nærmere angives i Ordene *ὅς ἐφανερώθη ἐν σαρκί κτλ.* i V. 16. Thi denne „Gudfrygtighedens Hemmelighed“ er efter denne af Forf. selv givne Forklaring Troen paa den historiske Christus. Og herom kan hine Prædikater *στυλος κτλ.* med fuldeste Sandhed udsiges. Thi Meningen bliver da den, at tages Troen paa den historiske Christus bort, da er eo ipso „Sandheden“ tilintetgjort, da har man omstyrtet og ødelagt den guddommelige, aabenbarede Sandhed, hvis væsentlige Indhold og Alt sammenholdende Enhedspunkt just den historiske Christus og Troen paa ham er. Dette er da den samme Tanke, som med et andet billigt Udtryk er udtalt paa hint nysanferte Sted Eph. 2, 20, hvor Jesus Christus betegnes som Hovedhjørnesteinen i den af Apostlerne og Profeterne i deres Ord lagte Grundvold for Kirken. Christus „bærer“ i sin Person og Gjerning det hele Evangelium; tages han ud deraf, da er Evangeliet berøvet just det, som gjør det til et Evangelium, som constituerer dets egentligste Væsen; da er det ikke længere „Sandhed“. Med Troen paa den historiske Christus staar og falder den hele Christendom; den er ret egentlig *στυλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας*.

De Indvendinger, som ere gjorte mod denne Forbindelse af de her omhandlede Ord, ere væsentlig af formel Art. Man har gjort gjældende, at „den nye Tanke derved vilde indtræde paa en ganske abrupt, uformidlet Maade“ (saal. Huther i sin Commentar), idet man har fundet det paafaldende, at det nye Afsnit uden nogen Overgangspartikel eller desl. skulde begynde ved hint *στυλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας*.

Dels har man ogsaa (saaledes, efter Schleiermacher, Wiesinger og i det Væsentlige ogsaa de Wette) indvendt, at „med to substantiviske Prædikater, som *στυλος* og *ἐδραιωμα*, den tredje blot adjektiviske Bestemmelse *ὁμολογουμένως μέγα* ikke vel lader sig stille i en og samme Række, men at dog Enhver heller vilde sige: al Sandheds Støtte er denne anerkjendt store Gudfrygtighedens Hemmelighed.“ Disse Indvendinger synes os dog at være af særdeles liden Vægt ved Siden af de af os anførte Grunde for denne Forbindelse. Hvad nemlig den „abrupte, uformidlede Begyndelse“ angaar, da bliver den paa dette Sted ingenlunde mere paafaldende end paa mangfoldige andre Steder i de paulinske Breve, særlig i Corinthierbrevene (cfr. 1 Cor. 6, 1; 12, 9, 1 og fl. Steder); i vort Brev som overhovedet i Pastoralbrevene lader der sig, i Overensstemmelse med deres mindre omhyggelige Disponering, lettelig paa vise Sidestykker, cfr. f. Ex. 1 Tim. 3, 1, 5, 11, 3, 6, 11, 17 o. fl. St. Noget større Betydning synes Schleiermachers stilistiske Betænkelighed at have. Imidlertid svin- der ogsaa den, naar man opfatter *καί* i Begyndelsen af V. 16 ikke som det simple copulative „og“, hvorved det adjektiviske Prædikat *μέγα* koordineres de substantiviske *στυλος* og *ἐδραιωμα*, men i Betydningen „et quidem“, saaledes at det indfører en nærmere Bestemmelse ved det sidste af disse to Prædikater: „Sandhedens Seile og Støtte og det en anerkjendt stor (neml. Støtte) er Gudfrygtighedens Hemmelighed“; altsaa *καί* brugt paa samme Maade, som f. Ex. Joh. 1, 16, 1 Cor. 2, (2^a). Vi formene, at de ovenfor anførte, fra Stedets Pragmatisme og Tankeindhold hentede Grunde veje ganske anderledes tungt end disse rent formelle, som desuden ikke kunne erkjendes at holde Stik.

Lægge vi nu den her forsvarede Opfattelse til Grund, (2^a) Sael. ogsaa Wieseler i Herzogs Encykl. Bd. XXI p. 295, Not.

vil det ogsaa vise sig, hvor fortræffelig Sammenhængen bliver mellem 3, 15b og 16 paa den ene Side, Cap. 4, 1 flg. paa den anden. Efterat nemlig Forf. i 3, 14 og 15a har udtalt sig om sin Hensigt med at meddele Timotheus de i 2, 1—3, 13 givne Instruxer og indskærpet ham hans Stillings Betydning og Ansvar, gaar han med 3 15 b over til den anden store Hoveddel af Brevet, hvori han giver Timotheus Anvisning angaaende hans pastorale Forhold i Menigheden. Her udvikler han da først i 3, 15 b — 4, 11, hvorledes Timotheus ligeoverfor det i Fremtiden forestaaende Frafald fra Troen, hvis Spirer og Begyndelser han allerede erkjender som forhaandenværende i Menigheden, skal forholde sig i Lære og Liv. Den aabenbarede Sandheds faste Støtte og som saadan af anerkjendt Storhed er „Gudfrygtighedens Hemmelighed“, Troen paa den i Kjød aabenbarede, i Aand retfærdiggjorte Guds Søn; alligevel (ds 4, 1) forudsiger den profetiske Aand med klare Ord, at der i Fremtiden vil finde Sted et Frafald fra Troen paa denne faste Sandhedsgrund, idet Nogle ville lade sig forføre ved dæmonisk Indflydelse formidlet ved det Skin af Aandelighed, hvormed Løgnlærerne forstaa at omgive sig, rigtignok i skjærende Contrast med deres virkelige Væsen, hvorfor de ogsaa stemples som „Hyklere“ og betegnes som liggende under sin egen Samvittigheds Dom (4, 2). Denne nøje Sammenhæng mellem 2, 1 flg. og 3, 15 b. 16 forklarer nu ogsaa, hvorfor hin „Sandhedens Støtte“ i 3, 16 er betegnet som „Gudfrygtighedens Hemmelighed.“ Den er nemlig just en Sandhed, som kun de Gudfrygtige kunne erkjende og besidde (*τῆς εὐσεβείας* er Gen. posses.), medens den for alle Andre er og bliver en Hemmelighed; den unddrager sig Erkendelsen hos enhver anden end den, der i Gudsfrygt, Ærefrygt og Lydighed mod Gud, aabner Hjertet for den. Men fordi denne Sandhed saaledes kun oplader sig for dem, der i Gudsfrygt oplade sig for den, derfor er den udsat for at op-

gives og fornægtes, saasat Frafaldet fra den, trods dens „Storhed“, dog bliver begribeligt. Thi disse *τις*, hvis Frafald fra den 4, 1 forudsiger, ere just Saadanne, der ikke kjende „Gudsfrygt“; de ere jo „Hyklere“, „brændemærkede i sin egen Samvittighed“; ja „Gudsfrygten“ betegnes i 4, 7. og 8 udtrykkelig som det Modsatte af deres Forhold og „Øvelse“. Hvor kan det da forundre, at hin Sandhed, hvis „Storhed“ er anerkjendt af dem, der overhovedet erkjende den, d. e. de Gudfrygtige, af disse fornægtes? Dette er jo meget mere kun en simpel Consekvents af dens Væsen som „Gudfrygtighedens Hemmelighed“. I denne Beteegnelse af hin Sandhed ligger der saaledes et apologetisk Moment; den skal forklare det ellers paafaldende Fænomen, at en Sandhed af denne Betydning og Storhed overhovedet kan være udsat for at fornægtes og forkastes. — Vi se, hvor fuldkomment dette Udtryk *το τις εὐσεβείας μυστήριον* slutter sig til Tankesammenhængen, saaledes som den stiller sig ved vor Opfattelse af Forholdet mellem 3, 15 b. 16 og 4, 1 fig.; vi maa betvivle, at disse Ord vinde en saadan Prægnant, naar man forbinder 3, 15 b og 16 med det Foregaaende, som bringende Begrundelsen for Opfordringen i V. 15 a til Timotheus om det rette *ἀναορπεύειν* i Guds Hus. — Imidlertid synes just her en Vanskelighed at stille sig hindrende i Vejen for den netop fremstillede Opfattelse af Forbindelsen mellem 4, 1 fig. og det Foregaaende. Der synes at være en Incongruents mellem Indledningen (i 3, 15 b og 16) og den herved indledede Skildring af Frafaldet selv (i 4, 1 fig.) Hin lader, med sit rent christologiske Indhold, vente en christologisk eller ialfald soteriologisk Vildfarelse; men hvad der i 4, 1—3 forudsiges, er en ethisk Forvildelse. Hvad Sammenhæng synes der at være mellem den vægtige Fremstilling af Christi Person i 3, 16 og Forbudet mod Ægteskab og Nydelsen af visse Arter Spise i 4, 3? Vil

det derfor ikke alligevel være raadeligst at lade det nye Afsnit begynde med 4, 1?

Der kan naturligvis ikke her være Stedet til at indgaa paa nogen Undersøgelse af det i 4, 1—3 skildrede Frafalds egentlige Natur og Væsen. Men endog uden en saadan og selv ved en foreløbig Betragtning er det klart, at dets egentlige Kjærne er en falsk Aandeligheds skjæve Betragtning af den legemlige Natur og en deraf fremgaaende falsk Askese. Nu er det imidlertid en Kjendsgjerning, der er bevidnet af den kirkehistoriske Erfaring ikke mindre end af den hellige Skrifts Vidnesbyrd, at en saadan Retning aldrig staar isoleret men altid har Vildfarelser paa det soteriologiske og christologiske Felt til Ledsagere. Thi denne falske Askese hviler i sin sidste Grund paa Mangel af Syn for Forlæsningen i Christo som en engang for alle fuldbragt Kjendsgjerning; man mener, at man ved hans Gjerning endnu ikke er helt og faldt friet ud af Synden, og vil derfor supplere den i ham stiftede Forlæsning — forsaavidt man ikke endog aldeles nægter den — derved, at man ved Askese søger at frigjøre sig fra Synden, som man væsentlig finder i den materielle Natur. Men kan man saaledes ikke vurdere Christi Gjerning, vil man heller ikke kunne have den rette Betragtning af hans Person; disse to Ting hænge uadskillelig sammen. Derfor vil man hos Sekter, der drive paa en Askese som den her omhandlede, altid finde falsk Lære angaaende Christi Person, — en Sammenhæng, der f. Ex. ogsaa viser sig hos de colossiske Vranglærere, idet Paulus i Colossenserbrevet paa engang kjæmper mod falsk Askese (2, 20 fig.) og mod falsk Lære om Christus (1, 15—23). Vi tør saaledes med Tryghed forudsætte, at ogsaa de paa vort Sted (4, 1 fig.) omhandlede *πειδο λόγοι* maa tænkes førende falsk Lære om Christus, hans Person og hans Gjerning. Just derfor er det da, at Forfatteren stiller op mod dem det rette „Gudfrygtighedens Mysterium“ med

et christologisk Indhold i 3, 16, og at han i 4, 1 betegner det ved dem virkede Frafald som et Frafald fra Troen. Imidlertid lader han det her, anderledes end i Colossenserbrevet, blive med saaledes at pege paa deres christologiske Vranglære; han indgaar ikke her paa nogen direkte Polemik mod denne. Grunden hertil er simpelthen den, at Tendentsen med dette Brev overhovedet ikke er nogen direkte polemisk, men at Forf. kun vil betegne, karakterisere Vranglærerne for Timotheus og saa opfordre ham til at indtage den fornødne Stilling mod dem, hvortil den nødvendige Udrustning allerede forhen er ham meddelt i den apostoliske Undervisning. Men denne Karakteristik af dem indretter han da ganske naturlig saaledes, at han fremhæver Ydersiden af dem, deres Praxis, som det, hvorved de lettest vare kjendelige, saameget hellere som deres Ethik — her som altid — var Kriteriet ogsaa for deres Dogmatik.

Saaledes kan der Forf. betegne disse *ψευδολόγοι*'s Vranglære som et Frafald fra „Troen“, ja fra hin „store (d. e. herlige, ophøjede; *μέγας* cfr. Hbr. 4, 14) Sejle og Støtte for al Sandhed“, som nærmere fremstilles i 3, 16, og som, just for at antyde, hvorledes det kaa gaa til, at hine trods dens „Storhed“ falde af fra den, betegnes som et „Gudsfrøgtens Mysterium“. Dette Mysteriums Indhold angive da de sex korte Sætninger i 3, 16, som vi nu gaa over til at betragte.

Allerførst vil det da her være fornødent at komme paa det Rene med Læsemaaden i den første af disse. Skal der læses *ὁς ἐφανερώθη ἐν σαρκί* eller *θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί*? Thi om den tredje Variant, *ὁ*, kan der paa Grund af dens svage kritiske Bevidnelse (den findes kun i Cod. D.) ikke være Tale. Hine to Læsemaader kunne i Korthed karakteriseres saaledes, at *ὁς* er den for Majusklerne særegne, *θεὸς* ligesaa den for Minusklerne ejendommelige Læsemaade. Hin findes saal. i Cod. α (Sinaiticus, hvor, efter Tischendorf,

først en Correctur fra det 12te Aarh. har forandret OC til ΘC), A, C, F, G (Cod. B. har ikke Pastoralbrevene); desuden i de ældste Oversættelser (Copt. Sahid.). Θεός derimod læse ligesaa enstemmigt næsten alle Minuskler (o: Haandskrifterne fra det 9de Aarh. og nedover). Hvorvel denne sidste LM findes ogsaa hos flere græske Patres, synes den dog, ligeoverfor den aldeles overvejende Bevidnelse for LM ὁς, ikke et Øjeblik at kunne gøre Krav paa at anerkjendes som den oprindelige. Hertil kommer, at man meget let kan tænke sig, at ὁς er bleven forandret til Θεός, idet man følte Trang til et bestemt personligt Subjekt, medens omvendt Forandringen af Θεός til ὁς vilde være aldeles uforklarlig. Med Rette har man desuden gjort opmærksom paa det i samme Retning stærkt vidnende Faktum, at Stedet slet ikke kan sees at være bleven benyttet af de Orthodoxe i Kampen mod Arianerne, hvilket det selvfølgelig vilde være blevet, om man dengang havde læst Θεός; thi hvor velkomment havde ikke et saadant direkte Udsagn for Christi Guddom været som Vaaben mod dennes Fornægttere! Der er derfor al Grund til at antage, at ὁς ἐφανερώθη er den oprindelige Læsemaade.

Men hvorledes er da dette ὁς at forklare? Nogle Udlæggere mene, at det gaar umiddelbart tilbage paa det foran staaende μυστήριον, saaledes at da ved „Gudsfrygtens Mystrium“ skulde være ment den personlige Christus selv; ved denne Antagelse vilde da Relativet, ved en almindelig constructio ad sensum, i Kjen rette sig ikke efter μυστήριον men efter dets personlige Indhold. Man har til Fordel for denne Opfattelse beraabt sig paa Col. 1, 27, hvor Christus selv udtrykkelig er betegnet som et μυστήριον. Men Col. 1. l. er Kristus netop udtrykkelig og utvetydig angivet at være Mystriet („τί τὸ πλοῦτος τῆς δοξῆς τοῦ μυστηρίου τούτου . . . ὁς ἐστὶν Χριστός“); her kan der ingen Tvivl være om Forbindelsen og Fortolkningen; Copula ἐστὶν afgjør her

Sagen. Anderledes paa vort Sted, hvor ikke blot Forbindelsen er tvivlsom, men ogsaa det hele Sted lægger det langt nærmere at antage, at „Mysteriets“ Indhold er et upersonligt, en Del af den christne Tro, aldenstund der om det siges at det er „Sandhedens Søjle og Støtte“. Man gjør derfor sikkerlig rettere i, med de fleste Udlæggere at finde Mysteriets Indhold ikke i Subjektet for de følgende 6 Sætninger, men i disse selv; ikke Christus, den i Kjød aabenbarede o. s. v., men dette at Christus aabenbares i Kjød o. s. v., er den Gudsfrygtens Hemmelighed, som er al Sandheds Søjle og Støtte. Efter *μυστήριον* vil der da være at interpungere med et Colon. Men hvorledes bliver da dette *ὅς* at opfatte? Huther mener, at det gaar tilbage paa et ikke nævnt Subjekt, og at det i denne sin Ubestemthed er Subjekt for alle 6 Sætninger, der saaledes samtlige skulle være Relativsætninger. Oversættelsen bliver da: „Sandhedens Søjle og Støtte og det en anerkjendt stor er Gudsfrygtens Mysterium: „som blev aabenbaret i Kjød, retfærdiggjort i Aand, seet af Engle, forkyndt blandt Folkelag, troet i Verden, optagen i Herlighed.“ Dette, som Huther selv — og visselig med fuldeste Feje — kalder „eine auffallende Erscheinung“, vil han da forklare deraf, at de 6 Sætninger ere „laante fra en gammel christelig Sang eller en Bekjendelsesformel.“ Men denne Opfattelse beholder dog noget yderst Haardt og Utilfredsstillende ved sig; et saadant Complex af 6 relativiske Bisætninger uden Hovedsætning er selv som Citat neppe tænkeligt; Forf. vilde uden Tvivl paa en eller anden Maade have fyldstgjort Trangen til en saadan. Det maatte da ialfald kun være den yderste Nød, o: Umuligheden af nogensomhelst anden Forklaring, der skulde bevæge Læseren til at opfatte Sagen paa denne Maade. Men at en saadan Nød her er forhaanden, kan ingenlunde anerkjendes. Enhver Haardhed i Forbindelsen svinder nemlig ganske, naar man opfatter Relativet *ὅς* = is qui, „han som“, inde-

holdende et Demonstrativum, der da er Subjekt for en eller flere af de følgende Sætninger, — en Brug af Relativet, der ogsaa i N. Test. er meget almindelig; cfr. f. Ex. Matth. 10, 38. Mrc. 9, 40. Luc. 9, 50, al. Oversættelsen bliver da: „han, som blev aabenbaret i Kjød,“ Har man imod denne Opfattelse indvendt, at alle 6 Sætningers paafaldende Lighed i Struktur fordrer, at de alle opfattes paa samme Maade, som koordinerede, og altsaa, da den første umiskjendelig er en Relativsætning, samtlige de øvrige ligeledes som Relativsætninger, da maa hertil svares, at i Sprog, der (som Græsk og Latin) har Relativpronominer, hvori Demonstrativet kan latitere, er denne Sætningsforbindelse yderst almindelig, og Læseren vil intet Anstød tage af eller forvirres ved, at Sætningerne forevrigt ville tage sig ganske ens ud, idet den eneste Forskel mellem dem, den nemlig, at kun en Sætning har Relativpronominet, den anden (eller de andre) derimod ikke, vil være fuldkommen tilstrækkelig som Vink om, hvorledes de ere at opfatte, hvilken der er Bisætning og hvilken Hovedsætning. Vistnok kan i saadanne Tilfælde Demonstrativet udtrykkelig tilføjes („ὁς ἐφανερώθη, οὗτος ἐδικαιώθη“) men dette sker i saa Fald ingenlunde blot for Tydeligheds Skyld, men for med særéget Eftertryk at fremhæve Subjektets Identitet („han som blev aabenbaret, den Selvsamme blev retfærdiggjort“).

Det er allerede herved antydet, hvor efter vor Mening den Hovedsætning maa søges, hvis Subjekt det i hint *ὁς* latiterende Demonstrativum er. Vistnok har man nemlig sagt, at man ikke uden et ganske vilkaarligt Valg kan opheje nogen af de følgende Sætninger til Hovedsætning, hvortil de allesammen paa Grund af sin indbyrdes overensstemmende Bygning ere fuldkommen lige berettigede. Vi anerkjende ogsaa Sandheden af denne sidste Bemærkning. Men Sagen er, at efter vor Mening er Valget allerede a priori afgjort derved,

at *ὁς* netop kun staar i een Sætning; derved er denne ene tydelig mærket som Relativsætning, medens samtlige de øvrige, der mangle Relationens Betegnelse, ed ipso ere kjendelige som Demonstrativsætninger. Hint for alle de fem sidste Sætninger fælles Physiognomi tjener netop til at sondre dem fra den første; derimod gjør deres Lighed i Form og Bygning det umuligt, paa Forhaand at foretage videre Sondringer mellem dem indbyrdes; en saadan Sondring, som vi rigtignok ogsaa mene baade kan og bør foretages, kan kun fremgaa af deres Indhold, hvortil vi nu gaa over, idet vi som Resultat af det hidtil Udviklede faststille, at Oversættelsen af de to første bliver denne: „Han, som blev aabenbaret i Kjød, blev retfærdiggjort i Aand.“ Før end vi gaa over til Enkelthederne, ville vi endnu blot gjøre den Bemærkning, at det flygtigste Blik paa Sætningerne er tilstrækkeligt til at vise, hvem denne „Han“ er. Den i Kjød Aabenbarede er Guds Søn, Logos, der „blev Kjød“ (Joh. 1, 14); men at han ikke udtrykkelig nævnes, tjener til at give det Hele en vis mystisk Højtidelighed, der fortræffelig stemmer med, at det er Indholdet af „Gudsfrygtens Mysterium“, der skal angives. At forresten ogsaa denne Mangel af et bestemt personligt Subjekt, ligesom adskilligt Andet, synes at tyde paa, at Sætningerne udgjøre en Del af en christelig Hymnus, derom Mere nedenfor.

Vi betragte altsaa den første Sætning: *ὁς ἐφανερώθη ἐν σαρκί*, „han, som blev aabenbaret i Kjød.“ Verbet *φανερούει* forudsætter noget Dobbelt: for det Første, at dets Subjekt allerede allerede før denne sin Aabenbarelse; for det Andet, at denne dets Existents dengang endnu var skjult, saaat det først ved denne sin *φανερώσεως* traadte ud af sin Skjulthed. Begge Tanker til sammen udsiger Joh. 1, 1: *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν*. Der sigtes til hans Præexi-

stents som Guds evige Søn og til hans „Væren hos Faderen“ i hans oververdslige $\delta\acute{o}\xi\alpha$, fra hvilken han „gik ud“, da han kom til Verden, og til hvilken han ved sin glorification atter „vendte tilbage“ (cfr. Joh. 16, 28). Ganske som her findes $\varphi\alpha\upsilon\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ om Christus i Joh. 3, 5; i samme Betydning $\epsilon\kappa\varphi\alpha\lambda\upsilon\epsilon\iota\upsilon$ Tit. 2, 11. — $\epsilon\upsilon$ $\sigma\alpha\rho\iota$ uden Artikel: „i Kød“, for skarpere at fremhæve hans Aabenbarelses modus efter dens Kvalitet (i Modsætning til det flg. ligeledes artikkeløse $\epsilon\upsilon$ $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota$). $\Sigma\acute{\alpha}\rho\tilde{\epsilon}$ er ikke her, som oftere ellers, simpelthen Betegnelse for hans menneskelige Natur i dens Totalitet (saaledes som Joh. 1, 14. Rom. 1, 3, 9, 5), men derimod Betegnelse for denne hans Menneskenatur i en bestemt Existentsform, nemlig saadan som han havde den før sin Opstandelse, d. den menneskelige Natur saadan som den er som Følge af Synden, den ved Synden svækkede, til Døden hjemfaldne menneskelige Natur, Menneskenaturen i dens Dennesidighed. Ganske paa samme Maade bruges $\sigma\acute{\alpha}\rho\tilde{\epsilon}$ om Christi Menneskenatur før dens Forklarelse ogsaa Hbr. 5, 7. 1 Petr. 3, 18; om Menneskers Natur dennesidets Døden 1 Petr. 4, 2. Phil. 1, 22. „I“ ($\epsilon\upsilon$) et saadant $\sigma\acute{\alpha}\rho\tilde{\epsilon}$ aabenbares han, d. ligesom omgivet deraf som af et Klædebon; han traadte ud af sin $\delta\acute{o}\xi\alpha$'s Skjulthed iført dette $\sigma\acute{\alpha}\rho\tilde{\epsilon}$. Just derfor var denne hans $\varphi\alpha\upsilon\epsilon\omega\varsigma$ tillige en Tilhyllelse; i Jesu $\sigma\acute{\alpha}\rho\tilde{\epsilon}$ „aabenbares“ den præexisterende Gudssøn, og dog — just fordi han aabenbares $\epsilon\upsilon$ $\sigma\alpha\rho\iota$, i en saa uadækvat Existentsform, — var Guds Søn, det præexisterende $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, samtidig „skjult“ i Jesu Christo, saalænge han var $\epsilon\upsilon$ $\sigma\alpha\rho\iota$. Men dette forblev ikke stedse Tilfældet; da han traadte over i en anden Existentsform — $\epsilon\upsilon$ $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota$ — blev han aabenbar efter sit sande Væsen. Dette udsiger den næste Sætning $\epsilon\delta\iota\kappa\alpha\iota\acute{\omega}\theta\eta$ $\epsilon\upsilon$ $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota$, at han blev retfærdiggjort i Aand.⁴ Vejledende for Udlæggelsen af disse dunkle Ord er, at $\epsilon\upsilon$ maa fattes paa

samme Maade som i den foregaaende Sætning (*ἐν σαρκί*), og at *πνεῦμα* maa danne en nøje tilsvarende Mod sætning til den foregaaende *σάρξ*. Ligesom nu dette betegnede Christi Menneskenatur i dens dennesidige Indskrænkning og Skrebelighed, saaledes betegner *πνεῦμα* den samme hans Menneskenatur i den nye, højere Existentsform, hvortil den overgik ved Opstandelsen (ganske paa samme Maade *πνεῦμα* 1 Petr. 3, 18; cfr. om Mennesker *σῶμα πνευματικόν* 1 Cor. 15, 44, 46); den Existentsform, hvori hans Menneskenatur, specielt ogsaa hans Legemlighed, havde undergaaet en Forklarelse (cfr. *σῶμα τῆς δόξης* Phil. 3, 21), hvortil ogsaa de Troende ved sin Opstandelse skal erfare noget Tilsvarende. „I — *ἐν* — denne pneumatiske Existentsform, hvori „Aand“ har gjenne trængt og forklaret Menneskenaturen fra dens dennesidige Skrebelighed, blev Christus „retfærdiggjort“, idet han eksisterede i denne Existentsform, næst at han var overtraadt i den og som den i denne Overtraadte, blev han retfærdiggjort.“ *δικαιούσθαι* staar da her, ligesom Math. 11, 19; Luc. 7, 35, i Betydningen „godtgjøres at være den, man i Virkeligheden er.“ Denne Betydning af Verbet hænger sammen med dets oprindelige „justum declarare“; det er ligesom at skaffe sig den Erklæring af en Anden, at man er retfærdig eller har Ret i sit Krav paa Anerkjendelse i denne eller hin Egenskab, trods en tilsyneladende Modsigelse derimod. Den „Anerkjendelse“ (*δικαίωσις*), der efter vort Sted bliver tilvejebragt for Kristus, bestaar saaledes ogsaa just deri, at han godtgjøres at være den, han i Virkeligheden er, trods den tilsyneladende Modsigelse derimod, som ligger i hans „*σάρξ*“. Saalænge han levede i den sarkiske Existentsform, var jo denne egentlig en Modsigelse mod hans egentlige Væsen som Guds Søn; dette var ligesom tilhyllet under hans *σάρξ*; vi vide ogsaa, at Anerkjendelsen af det kun yderst sparsomt

blev ham til Del; det Krav, han havde paa at anerkjendes i hin Egenskab, blev saaledes faktisk erklæret at være ubeføjet, uberettiget; først sidenefter, da han var indtraadt i den pneumatiske Existentsform, var han kommen over i en Livsstand, der, som en adekvatere Aabenbarelsesform for hans sande Væsen, godtgjorde, at han dog havde havt Ret i hint sit Krav paa Anerkjendelse som Guds Sen, selv Gud; da fik han Indrømmelsen af, at han havde Ret i Kravet; da blev han „erklæret for retfærdig“ i det. Dog fremtræder her ikke nærmest dette subjektive Moment i Begrebet („han blev erkjendt at have Ret“), men derimod det objektive („han blev godtgjort at have Ret“). Da det var ved sin Opstandelse, han indtraadte i denne sin pneumatiske Existentsform, er saaledes Forestillingen analog med Tanken i Rom. 1, 4; kun at paa vort Sted ikke — som hist — selve hans Opstandelses Faktum er tænkt som det, hvorved hin „Retfærdiggørelse“ blev ham til Del, men derimod hele det Livsforhold, hele den status, hvori han ved Opstandelsen indtraadte (*πνεῦμα*). — Tanken i disse to første Sætninger kan derfor omskrives saaledes: „Han, der traadte ud af sit Væsens Skjulthed hyllet i en skrebelig, dennesidig Menneskenatur, han blev godtgjort at være den, han i Virkeligheden var, da han ikke længere eksisterede i hin sarkiske Existentsform, men — gennem Opstandelsen — var indtraadt i den nye, højere aandelige.“

Men er nu dette Indholdet af de to første Sætninger, da vil der vise sig en mærkelig Forskjel mellem dem og de 4 følgende: *ὡφθη ἀγγέλοις, ἐκηρύχθη ἐν Ἰσραὴλ, ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ, ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ*. Hine to første (*ὁς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι*) omspændende tilsammen hele Christi Tilværelse fra hans Komme til Verden af; de betegne denne efter dens to store Epøker, hans Existents *ἐν σαρκί* og hans Existents *ἐν πνεύματι*; de udsige

ikke enkelte Fakta af hans „Historie“, men angive selve hans Tilværelses Modalitet under Synspunktet af en skarp Mod-sætning mellem dennes to Hovedperioder, der ere adskilte fra hinanden ved hans Opstandelse. Gaaet anderledes, de 4 følgende. Disse udsige kun enkelte Fakta af hans „Historie“, og det kun saadanne, der tilhøre den ene af dennes to store, i det første Sætningspar angivne Perioder. Med dette Indhold ere de 4 sidste Sætninger ligesaa klart hinanden koordinerede, som de samtlige ere efter Tanken subordonerede i Forhold til hine to første. De lade sig ikke paa nogen Maade fatte som Fortsættelse af disse; de ere af en fra dem specifik forskjel-lig Beskaffenhed, der klarlig sonder dem fra det første Par som en særegen, tydelig udpræget Sætningsgruppe, der er hint logisk underordnet. Efterat hele Christi Tilværelse efter hans Kjedsaaatagelse i de to første Sætninger er bleven teg-net i to store, hinanden skarpt modsatte Træk, give de 4 sidste en nærmere Udførelse af det sidste af disse (*ἐξιστάμεθα ἐν πνεύματι*), en Explication af det i dets Detalj; de udtale nemlig 4 Fakta, hvori hans i hans ærkiske Existentsform endnu væsentlig tilhyllede Herlighed aabenbarede sig, og bringe saaledes Forklaringen af, hvori den *ἐκείνη* sig bestod, som blev ham til Del, da han var ind-trædt i Existentsformen *πνεύματι*. „Han, som blev aabenbaret i Kjød, blev retfærdiggjort i Aand; han blev nemlig seet af Engle, forkyndt blandt Folkelag, troet i Ver-den, optagen i Herlighed.“ Is forblevet sig selv og de 4 første. Saaledes er det i *ὁ* latiterende Demonstrativum ikke længere Subjekt for den sidste Sætningsgruppe. Dennes 4 Led udgjøre derimod ligesaa mange selvstændige, ligefremt ud-sigende Hovedsætninger. Den her af os foreslaaede skarpe Sondring af disse 6 Sætninger i 2 Grupper er forevrigt ogsaa formelt antydnet ved den allerede for en foreløbig Betragtning fremtrædende stærke Modsætning mellem *σάρξ* og *πνεῦμα* i

de to første Sætninger, hvorved disse to baade ere sammenknyttede med hinanden indbyrdes til et nøje forenet Sætningspar og vel afsondrede fra de 4 sidste; disse mangle derimod en saadan skarp Modsætning indbyrdes, om de end med sine Udsagn bevæge sig i forskellige Sfærer; heri ligger der en Antydning af, at de ikke staa paa samme Linie som de to første, hvorimod denne Ejendommelighed fortræffelig passer med vor Opfattelse af dem som logisk underordnede hine, bringende en Explikation af den ene af dem, — en Paavisning nemlig af, hvorledes den i Kjød Aanbarede blev retfærdiggjort i Aand.

Vi vende os til Betragtningen af Enkelthederne i de 4 Sætninger, hvori de enkelte Træk af denne Paavisning indeholdes.

1) Ὁφθῆ ἀγγέλοις, „han blev seet af Engle.“ Efter det ovenfor Udviklede maa enhver Fortolkning af disse Ord paa Forhaand afvises, hvorefter der i dem skal handles om nogen Begivenhed før Herrens Opstandelse; saaledes navnlig den allerede gamle (Chrysostomus; blandt de Nyere navnlig Wiesinger), hvorefter der skal sigtes til, at Engle saa ham under hans Jordliv, medens de forhen ikke havde seet ham, „fordi han for sin Kjødspaatagelse var usynlig.“ Bortset fra, at der vel kan være Tvivl om den sidstanferte Tankes Rigtighed (thi kunde ikke Engle se ham for hans Kjødspaatagelse?), lader denne Opfattelse ingenlunde den i Modsætningen ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι indicerede Tanke ske Fyldest. Denne Mangel viser sig klart derved, at naar man ved denne Fortolkning skal angive Tankens Fremskridt, faar man ingen Plads for Ledet ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, som man ved den nodes til ganske at slaa en Streg over. Saaledes Wiesinger: „der Fortschritt liegt in dem ἐφανερώθη seiner Person zu dem ὤφθη und ἐκηρύχθη; und von da zum ἐπιστεύθη und ἀνελήμφθη“;

ἐδυνατώθη er her endog ganske undeladt. Sagen er, at Sætningen ὡφθη ἰγγέλοις under enhver Omstændighed maa bringe et Udsagn, hvis Indhold falder efter hans Indtrædelse i Sfæren πνεύμα og efter hans Opstandelse; Tankens Fremadskriden forbyder at forklare den om Noget, der tilhører hans Jordliv, hans Existents ἐν σαρκί; denne er allerede forladt ved Leddet ἐδυνατώθη ἐν πνεύματι, der udsiger hans Overgang til det pneumatiske Liv. Forsaa vidt er det rigtigere, naar Andre ved dette „han“ blev seet af Engle“ have tænkt paa hans Nedfart til Dødsriget (1 Petr. 3, 19); for denne Opfattelse kunde ogsaa den Omstændighed anføres, at 1 Petr. 1, 12 stilles ogsaa Nedfarten i nær Forbindelse med Herrens Levedegjærelse og hans pneumatiske Existentsform („... ζωοποιηθεὶς πνεύματι, ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πόρευθεὶς ἐκήρυξεν“). (Men afgjørende imod denne Forklaring taler dog, at ἄγγελοι da bleve = de „ἐν φυλακῇ“ værende Aander, hvilket under enhver Omstændighed er en Umulighed. Thi for det Første vare hine πνεύματα efter Stedet hos Petrus ikke Dæmoner eller onde Engle men Menneskeaaander. Og vilde man ved ἄγγελοι ikke tænke nærmest paa disse „Aander“, hvem den nedfarne Herres κήρυγμα gjaldt, men paa de øvrige Beboere af hint φυλακή, altsaa dog paa egentlige, virkelige Dæmoner eller onde Engle, da taler for det Andet herimod den konstante Sprogbrug i N. Test., hvorefter det blotte ἄγγελοι uden nogen nærmere Bestemmelse bestandig kun betyder „gode Engle.“ Har man for Øje den Indskrænkning med Hensyn til Tidspunktet for dette ὡφθη ἰγγέλοις, som dets Plads efter ἐδυνατώθη ἐν πνεύματι kræver, og den Begrænsning angaaende Betydningen af ἄγγελοι, som denne undtagelsesløse Sprogbrug paalægger, da kan der neppe tænkes paa Andet end Herrens Himmelfart, hvorved han vendte tilbage til den oververdslige δόξα, som han havde havt

for sin *φανέρωσις ἐν σαρτί*. — til Himlen, Guds og Englenes Bolig. Huther gjør med Rette opmærksom paa, at overalt i N. Test., hvor *ὁφθαλμοί* forekommer (forbundet med Dativ, betegner det ikke simpelthen „at blive seet af En“, men „at vise eller aabenbare sig for En“; det forudsætter altid en Virksomhed af den, der sees (cfr. Matth. 17, 3. Luc. 1, 11. Act. 7, 2. 1 Cor. 15, 5—8 al.). Medens, som ogsaa Huther bemærker, Vallerede denne Omstændighed udelukker den første af de ovenfor angivne Opfattelser af v. St., passer den stodeles vel med Forklaringen om Himmelfarten, hvorved Herren „for op“ til Himlen og Englenes Herskerer. Forevrigt er det heller ikke ved dette Led uden Betydning, at Substantivet mangler Artikel. De, for hvem Herren viste sig ved sin Opfart, ere herved fremhævede efter sin Kvalitet: for Engle aabenbarede han sig. Engle hilste ham og modtog ham, den fra sin store Gjernings sejrige Fuldførelse Tilbagevendende. Det er klart, hvorledes herved hans Persons Herlighed og Betydning er udhævet; han var en værdig Gjenstand for Engle verdenens Hyldelse. Hvilken *δικαιοσύνη* for ham, hvis Ringhed, medens han var *ἐν σαρτί*, var saa stor, at han ikke havde det, hvortil han kunde helde sit Hoved! Hvor ophæves ikke her Modsigelsen mellem hans Væsen og hans Fremtræden, saadan som denne var bestemt ved hans *φανέρωσις ἐν σαρτί*! — Mod saaledes at forklare dette Led om Himmelfarten synes det rigtig nok at stride, at det sidste af de 4 Led (*ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ*) expresse og tydelig handler om den. Men at denne Omstændighed ikke paa nogen Maade kan hindre den her givne Fortolkning, vil blive paavist ved Forklaringen af dette sidste Led.

(2) Det andet Moment af Herrens *δικαιοσύνη* udsiger den næste Sætning: *ἐκλήρυνθη ἐν θνατοῖς*, „han blev forkyndt blandt Folkeslag“. Der er nemlig ingensomhelst

Grund til, saaledes som i vor kirkelige Oversættelse skeet, at indskrænke *ἔστιν* paa dette Sted til at betyde „Hedninger“. Tvertimod; ved en saadan Begrænsning af Ordets Betydning forfejles ganske Sætningens Tendens. Thi dette *ἐν πύχῳ* *ἐν ἔσθῳ* betegner, hvorledes Forkyndelsen af ham ikke er indskrænket til en Krog eller en liden Skare af Mennesker, hvor der i al Stilhed hvidskes om ham; nej ude „blandt Folkeslagene“, ude paa den store Verdensskueplads, der gaar Forkyndelsen om ham sin store Gang; den kryber ikke om i Market blandt enkelte Individuer, heller ikke lyder den blot indenfor et enkelt Folks Enemærker; nej, Folkeslag høre Vidnesbyrdet om ham, Folkeverdenen er Budskebets Tilhører. Hvor viser ikke dette hans Storhed og Betydning! Hvilken *δυνατός* for ham, som, *παρ' ὧν* *ἐν ὧν* blev forskudt endog af sine Egne! *ἔστιν* *ἐν κόσμῳ*, han blev troet i Verden; tredje Moment af hans *δυνατός*. *ἔστιν* er ikke „der blev troet paa ham“; men „han blev troet“; det er nemlig Passiv af Constructionen *πιστεύειν τι*, der betegner at have Tiltro til En, forlade sig paa hans Sanddrøhed, saaat man tror ham paa hans Ord. Der sigtes til den Tiltro, den i det foregaaende Led omtalte Forkyndelse af Herren har fundet. Thi denne Forkyndelse er i sidste Grund Herrens Vidnesbyrd om sig selv, om at han er den, han er; hvor man nu i Troen modtager Forkyndelsen, der tror man Herren paa hans Ord. Overalt i Verden, hvor Forkyndelsen af ham har fundet Modtagelse og Indgang, der er det saaledes Herren selv, som har fundet Tiltro. Er nu allerede det en *δυνατός* for ham, at han „forkyndes blandt Folkeslag“, hvormeget mere da dette, at denne Forkyndelse troes! Saalænge han var *ἐν ὧν*, mødte han kun liden Tiltro. Uoverensstemmelsen mellem hans *παρ' ὧν* *ἐν ὧν* og hans Paastand paa at være Guds Søn voldte, at

hans Vidnesbyrd om sig selv i Regelen kun medtes med Modsigelse og Haan. Hvor langt anderledes nu, da han, efterat være indtraadt i Existentsformen *πνεῦμα*, forkyndes ude blandt Folkeslagene som Guds til Verdens Frelse sendte Søn! Nu slaar Forkyndelsen an i Hjerterne og troes. Saa er han da „retfærdiggjort“ i sit Krav paa Aerkjendelse som den, han er.

4) Har nu saaledes disse tre Sætninger *ᾧφθῃ ἀγγέλοις*, *ἐκηρύχθῃ ἐν ἔθνεσιν*, *ἐπιστεύθῃ ἐν κόσμῳ* paavist Herrens *δικαίωσις* i den Storhed, som han nu i sin pneumatike Existentsform besidder baade blandt Engle og Mennesker, i Himmelen og paa Jorden, saa afslutter nu den fjerde og sidste Sætning denne Udfoldelse af hint *ἐδικαιώθῃ ἐν πνεύματι* ved en Henviisning til den *δόξα*, hvori han nu og i al Evighed throner, — det højeste Moment af hans *δικαίωσις*. Som den, der i al Evighed throner ved Faderens Højre, som hans *σύνδρομος*, meddelagtig i hans *δόξα*, er Herren jo alermest bleven „retfærdiggjort“, o: i denne hans Ophøjelse er hans egentlige, sande, men ved hans *φανέρωσις ἐν σαρκί* tilhyllede Væsen som Guds evige Søn kommen til sin klareste og fuldeste Manifestation. Ud over denne hans *δόξα* gives der Intet, som kunde danne noget yderligere Moment i hans *δικαίωσις*; derfor føres Talen derhen og slutter med den. Herved føres Tanken tillige tilbage til det samme Punkt, hvorpaa den befandt sig i den første af disse 4 Sætninger *ᾧφθῃ ἀγγέλοις*; herved knyttes Ringen sammen, og den hele Udvikling af hint *ἐδικαιώθῃ* faar sin afsluttende Afrunding. *ἀνελήμφθῃ ἐν δόξῃ*, „han blev optagen i Herlighed“. Dette Udtryk *ἀνελήμφθῃ* kan kun være at forstaa om Herrens Himmelfart; for denne er Verbet *ἀναλαμβάνειν* just det sollede Udtryk (Mrc. 16, 19. Act. 1, 2. 11. 22). Grunden til, at der (ved en constructio prægnans) er sat *ἀνελήμφθῃ ἐν δόξῃ* istedetfor *ἐν δόξαν*, kan kun være den,

at det netop er hans Forbliven i Herlighed, der skal fremhæves. Saaledes kommer Himmelfarten her kun i Betragtning som Overgang til en status, der siden skulde være den blivende, uforandrede: „han blev optagen for derefter at throne i Herlighed.“ Just den Omstændighed, at dette er den for vor Sætning ejendommelige Tanke, kan forklare to Fænomener, som ellers kunde synes paafaldende. Thi for det Første maa det jo vække Opmærksomhed, at Himmelfarten, som udgjorde Themaet for den første af de 4 Sætninger (*ᾠφθῆ ἀγγέλων*), her paany omtales. Og for det Andet synes det underligt, at den omhandles paa denne Plads, saa rent indenfor den chronologiske Orden, idet den stilles efter Herrens Forkyndelse ude blandt Folkelagene. Men hvad det første af disse to Fænomener angaar, da maa det fastholdes, at Himmelfarten her kommer i Betragtning fra en ganske anden Side end hist. Sætningen *ᾠφθῆ ἀγγέλων* dvælede ved det Skuespil, som selve hans Opfaren frembød, stort og herligt nok til at have Engle til Tilskuere. Her derimod kommer Himmelfarten væsentlig kun i Betragtning som indledende hans Tilstand af *δόξα*, som Overgang til denne; den *δόξα*, hvortil han for op, danner Pointen i denne Sætning. Men just derfor er her heller ikke noget Brud paa den chronologiske Orden. Thi Herrens *δόξα* er en i Evighed varende, der strækker sig ud over Prædikenen om ham. Forf.s Tanke dvæler ikke her ved denne hans *δόξα*'s Indtrædelse (denne falder ganske vist før, end Prædikenen om ham tog sin Begyndelse), men ved selve hans evige status glorie. H Ogsaa denne rækker, just som evig, ud over enhver Forkyndelse af ham; den danner hans „Histories“ evige Afslutning, er derfor ogsaa sat som det sidste Moment af hans *διδαχῆς*. I 1 Jo 1: 1-3 (1 Jo 1: 1-3) er det endnu tilbage at kaste et Blik paa den i flere Henseender betydningsfulde Anordning af de enkelte Led in-

denfor dette indholdsrige Vers. „Sandhedens Søje og Støtte — og det en anerkjendt stor — er Guds frygtens Hemmelighed: „han, som blev aabenbaret i Kjød, blev retfærdiggjort i Aand; han blev (nemlig) seet af Engle, forkyndt blandt Folkeslag, troet i Verden, optagen i Herlighed.“ Det springer strax i Øjnene, at disse 4 sidste Sætninger, der efter det ovenfor Udviklede indeholde Paa-visningen af Herrens *δικαίωσις*, atter falde i to Par, efter den Skueplads, paa hvilken deres Udsagn bevæger sig. Det 1ste og den 4de paavise, hvorledes hin hans *δικαίωσις* fuldbyrdes i Himlen (*ὡφθη ἀγγέλοις, ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ*); den 2den og den 3dje omhandle den forsaavidt den fandt Sted paa Jorden (*ἐκηρύχθη ἐν Ἰουδαίῃ, ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ*); seede under dette Synspunkt vise de 4 Sætninger sig saaledes ordnede efter en indirekte Chiasmus. At de Sætninger, der omhandle hans *δικαίωσις* i Himlen, danne Yderleddene i Chiasmen, er vistnok ikke tilfældigt; det har sin Grund i, at ligesom Herrens Opfart (*ὡφθη ἀγγέλοις*) danner den saavel chronologiske som reale Forudsætning for hans Forkyndelse og for den Tiltro, denne Forkyndelse finder, saaledes er hans himmelske gloria (*ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ*) det absolute Endemaal som for hele hans „Historie“ saaledes ogsaa for det i al Verden udgangne Vidnesbyrd om ham; hans status coelestis med dens gloria er saaledes baade Forudsætning og Endemaal, omslutter det Hele. Men endvidere er det umiskjendeligt, at i hin Chiasmes to Ledpar finder et indbyrdes analogt Forhold Sted mellem de to Sætninger, hvoraf de bestaa. Herrens Beskuelse af Englene forholder sig paa en lignende Maade til hans blivende *δόξα*, som hans Forkyndelse ude blandt Folkeslagene til den Tro, han fandt i Verden; ligesom nemlig hans Opfart er Indgangen til hans *δόξα*, saaledes Forkyndelsen af ham til Verdens Tro paa ham; ved sin Opfart tiltraadte han sit himmelske Sæde *ἐν*

δόξη, ved Forhyudelsen beredes der ham „Sted“ paa Jorden *ἐν πύλαις*.

Det er allerede ovenfor (Side 290) antydet, at der er Adskilligt som synes at tyde paa, at disse 6 Sætninger *ὁ ἐφανερώθη ἐν σαρκί — ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ* udgjøre en Del af en christelig Hymnus, af hvilken Forf. har citeret et Stykke. Vi paapegede paa det anførte Sted, at den Omstændighed, at et udtrykkelig nævnt personligt Subjekt mangler, er egnet til at betegne Sætningerne som en Del af et større Hele, der i sin Sammenhæng har frembudt et Nomen, af hvilket hint *ὁ* kunde faa sin nærmere Bestemmelse. At dette større Hele, hvoraf de 6 Sætninger saaledes synes at danne et Brudstykke, har været en Hymnus, har ikke Lidet for sig. „Hvad Formen angaar“, bemærker den katolske Udlægger af Pastoralbrevene Dr. Mack (Commentar über die Pastoralbriefe, Tübingen 1835, 2den Udgave 1841, pag. 296), „da ere de korte, uforbundne Sætninger med sin lige Ordordning og sit temmelig lige Stavelsesantal og sine antithetiske Tanker saa passende for religiøse Hymner, at vi gjenfinde alle disse Egenskaber hos en Række senere Lovsange i den græske og den latinske Kirke.“ Føjer man hertil det oplettede Indhold, der ganske har Hymnens høje Flugt, da bliver hin Antagelse meget sandsynlig. De Udlæggere, som dele denne Anskuelse, have ogsaa med Rette fremhævet, at de historiske Forudsætninger, der betinge dens Mulighed, ere forhaanden. At nemlig allerede i den apostoliske Kirke Hymner virkelig vare i Brug blandt de Christne, fremgaar af Eph. 5, 19. Col. 3, 16. Ved disse Steder er det specielt ogsaa at mærke, at de findes i Breve der ere rettede til lilleasiatiske Christne, altsaa til den samme Kreds af Menigheder, hvis kirkelige Forholde 1ste Timotheusbrev behandler. Hymners Anvendelse allerede i de ældste Tider af de Christne just i de samme Egne er ogsaa constateret i det bekjendte

Brev, som Plinius den Yngre, Statholder i Bithynien, skrev til Kejser Trajan med Indberetning om de Christne i hans Distrikt, hvor det bl. A. hedder, at disse selv forklarede, „quod essent soliti, stato die ante lucem convenire, carmen-que Christo quasi Deo dicere secum invicem“. Det er ingenlunde usandsynligt, at vi i 1 Tim. 3, 16 har for os et Brudstykke af et saadant carmen.

Fremstillet af

K. RASCH TORNING.

II.

Vi gaa nu over til Betragtningen af de sammensatte De-
menter i Lære om „Testimonium Spiritus Sancti in-
ternum“ som det egentlig rigtende Brev for den helige
Skrifts kirkelige Oprindelse og Autoritet.
Det er allerede for (se dette Tidsskr. N. II. B. I p. 524)
bemærket, at Schweitzerreformations Dogmatikere
vise en umiskjendelig Tilbøjelighed til paa rationalistisk Vis
at grunde den helige Skrifts Autoritet paa dens formelle
Overensstemmelse med den umiddelbare menneskelige Fornuft
— en Lære, som ingenlunde lader sig forene med Læren om
Testimonium Sp. S. i et forstaaet. Vi har derfor ogsaa seet
at der indskrænket den lutherske Kirke blev gjort en meget
klar Forskjel mellem det blotte Fornuftens og Erindringens
Vord, nemlig saa fænge som Aanden i den lutherske Tank-
gang blev bevarer og at Erindringen paa at forene sin ind-
lektantiske Færdighed med denne etisk-praktiske, eller paa
at sætte hin i Stedet for denne, først indtræder i det (1) Jødelik.
Da man begynder at forlade det rent lutherske Spor
liksom dette mindre ender vi Begrebet om „Testimonium
Spiritus Sancti“ lidet og lidt med nogen dogmatisk Klar-

De gammellutherske Dogmatikeres Apologi for den hellige Skrifts guddommelige Oprindelse og Autoritet.

Fremstillet af

K. KROGH TONNING.

Kand. theol.

II.

Vi gaar nu over til Betragtningen af de gammellutherske Dogmatikeres Lære om „Testimonium Spiritus Sancti internum“ som det egentlig afgjørende Bevis for den hellige Skrifts guddommelige Oprindelse og Autoritet.

Det er allerede før (se dette Tidskr. N. R. B. I p. 524) bemærket, at Schweitzerreformationens Dogmatikere viser en umiskjendelig Tilbøjelighed til paa rationalistisk Vis at grunde den hellige Skrifts Autoritet paa dens formentlige Overensstemmelse med den umiddelbare menneskelige Fornuft — en Lære, som ingenlunde lader sig forene med Læren om Testimonium Sp. S. ret forstaaet. Vi har derfor ogsaa seet, at der indenfor den lutherske Kirke blev gjort en meget klar Forskjel mellem det blotte Fornuftbevis og Erfaringsbeviset, nemlig saa længe som Aanden i den lutherske Tankegang blev bevaret, og at Forsøgene paa at forene hin intellektualistiske Tankegang med denne ethisk-praktiske, eller paa at sætte hin istedetfor denne, først indtraadte i det Øjeblik, da man begyndte at forlade det rent lutherske Spor.

Ikke desto mindre finder vi Begrebet om „Testimonium Spiritus Sancti“ tidligere udtalt med nogen dogmatisk Klar-

hed indenfor den reformerte end indenfor den lutherske Kirke. Den findes udtalt i denne Kirkes Bekjendelsesskrifter¹⁾, den findes, potentielt, hos Zwingli²⁾; og for Calvins forøvrigt saa reflekterede Aand stod Skriftens Selvbevisning i de troendes Hjerter fuldkommen fast³⁾. Det er jo ogsaa klart nok, at den reformerte Kirke lige saa vel som den lutherske uomgængeligt maatte behøve et saadant positivt Grundlag for sin Vurdering af den hellige Skrift. Uden dette vil en

¹⁾ Confess. Gall. Art. IV. Hos libros agnoscimus esse canonicos — idque non tantum ex communi ecclesie consensu, sed etiam multo magis ex testimonio et intrinseca Spiritus Sancti persvasione, quo suggerente docemur, illos ab aliis libris ecclesiasticis discernere.

Nous connoissons ces livres estre canoniques et reigle trescertaine de nostre Foy, non tant par le commun accord et consentement de l'Eglise, que par le tesmoignage et interieure perswasion du S. Esprit, qui les nous fait discerner d'avec les autres livres ecclesiastiques.

Confess. Belg. Art. V. Ea omnia — credimus, idque non tam, quod ecclesia eos pro hujusmodi libris recipiat, et approbet, quam imprimis, quod Spiritus S. in cordibus nostris testetur, a Deo perfectos esse.

²⁾ Zwingli, De vera et falsa religione: Cum constet, verbo nusquam fidem haberi, quam ubi Pater traxit, spiritus monuit, unctio docuit — — Hanc rem sole pie mentes norunt. Neque enim ab hominum disceptatione pendet, sed in animis hominum tenacissime sedet. Experientia est, nam pii omnes eam experti sunt.

³⁾ Maneat hoc fixum, quos Spiritus S. intus docuit, solide acquiescere in Scriptura, et hanc quidem esse *αὐτομάτως*, neque demonstrationi et rationibus subijci eam fas esse. — Non argumenta, non veresimilitudines querimus, quibus iudicium nostrum incumbat, sed ut rei extra aestimandi aleam posita iudicium ingeniumque nostrum subiciamus. — Talis ergo est persuasio, quam rationes non requirant, talis notitia, cui optima ratio constet, nempe in qua securus constantiusque mens quiescat, quam in ullis rationibus; talis denique sensus, qui nisi ex coelesti revelatione nesci queat. — Hæc nisi certitudo adsit quolibet humano iudicio et superior et validior, frustra Scripturæ autoritas vel argumentis muniatur vel ecclesiæ consensu stabilietur, vel ullis præsiidiis confirmabitur. — Sicuti ubi semel communi sorte extantam religionem, ac pro dignitate amplexi sumus quæ ad ejus certitudinem animis nostris inserendam et infigendam non adeo valebant, tunc aptissima erunt adminicula. Cfr. Klaiber p. d. a. St. p. 11.

protestantisk Kirke ligeoverfor Romerkirkens stærke Kirkebegreb og Traditionsbegreb svæve holdningsløst i Luften. Men det har skortet de reformerte Theologer paa det rette alsidige Syn for denne Grundsætnings Betydning.

De lutherske Theologer var fra først af mere optagne af Reformationens materiale Princip — Retfærdiggjærelsen af Troen uden Lovens Gjæringer — end af dens formale Princip, Skriftprincippet. Vi har i det foregaaende fundet Læren om Test. Sp. S. i alle Fald in nuce hos Reformatorerne, især hos Luther. Men det er først i det 17de Aarhundredes lutherske Theologi, at den bliver en integrerende Del af det lutherske theologiske System.

Det maatte nødvendigvis blive en Opgave for den protestantiske Theologi at føre den kristelige Bevidsthed tilbage til et umiddelbart Forhold til den hellige Skrift. Dette var noget, som maatte følge af dens Væsen baade som kristelig og som protestantisk Fremtoning i Historien.

Kristeligt er det at henvise til Kristi Ord, forat hans Aand i Ordet kan blive alene om en Gjærning, ved hvilken al fremmed, menneskelig Hjælp er lige unødig og misvisende, forplumrende. Protestantisk rigtigt maatte det være at indlægge Indsigelse mod alle de objektivistiske Melleminstanser, som den romerske Kirke, navnlig i sin Traditionalisme, havde indført mellem den kristelige Bevidsthed og Skriften.

Det gjaldt for den lutherske Theologi at finde det dogmatiske Udtryk for den Sandhed, at den hellige Skrift, uafhængigt af alle udenfra kommende Bevismidler, selv godtgjør sin egen indre Sandhed, sin guddommelige Oprindelse og Autoritet for den erfaringsmæssige Bevidsthed. Meningen var ikke som den fejlagtigen er forstaaet og forstaaes af de romerske, at føre bort fra al Autoritet, men at føre bort fra den falske og hen til den sande Autoritet, en Opgave som ikke løses ved det blotte negative Bevis for, at de Autoriteter, som

hidtil havde været anset for de sande, var falske Autoriteter; en Opgave, som heller ikke løses ved det blotte kategoriske Imperativ: hold eder til Skriften! men som først løses, naar det med Klarhed paavises, hvorledes Skriften som den rette (objektive) Autoritet bliver (subjektivt) Autoritet for os.

At paavise dette, at Skriften bevidner sig selv, eller at den Hellig-Aand ved Skriften selv i den modtagelige Bevidsthed aflægger Vidnesbyrdet om dens guddommelige Oprindelse og dermed om dens Autoritet, dette er Hensigten med de gammelutherske Dogmatikeres Lære om Testimonium Spiritus Sancti. — Man kunde kalde denne Paavisning et Bevis for vedkommende Sats; og man kunde da spørge, om ikke vore Lutheranere kommer i Modsigelse med sig selv, naar de paa en Maade stræber at bevise, hvad de gjentagende forsikrer ikke lader sig bevise lige saa lidt som et Bevis er nødvendigt⁴⁾. Skriftens Autopisti hævdes som Axiom. — Men her maa paa Forhaand bemærkes, at vore Dogmatikere kun afviser Tanken om Sagens Bevislighed, naar man med Bevis tænker paa Bevis i almindelig Forstand som en Godtgørelse af objektivt videnskabelige, tvingende Grunde. I denne Forstand beviser de ikke og vil de ikke bevise Skriftens Autopisti. Men vil man kalde Paavisningen af, hvorledes Skriften selv faktisk hævder sin Stilling i Forhold til det kristelige Individ under dets erfaringsmæssige Udvikling, et Bevis, saa er der herfor intet i Vejen.

Dogmatikerne gjør udtrykkeligt opmærksom paa, at „Beviset“ ikke er, hvad man i Almindelighed kalder „evident“. Naar den hellige Skrift eller Gud gennem Skriften bevæger Hjertet til assensus, til at annamme det som et Ord fra Gud, da sker ikke dette saaledes, at Hjertet af „evidente Grunde“ ikke for-

⁴⁾ Se ex. gr. Brochmand, *Universæ Theologiæ Systema* 1633 T. I p. 1: *Sacram Scriptum esse ipsius Dei verbum, notius est apud Christianos, quam ut probatione alla sit opus.*

maar at „dissentere“. Det er andre, for Fornuften vistnok ikke evidente eller tvingende, men ikke derfor mindre stærke Grunde, som lokker Hjertet til at give sit Bifald ⁵⁾. Evidens er nødvendig og berettiget, hvor Fordringen stilles til Erkjendelsen; men hvor Fordringen stilles til det hele Hjerte, der er Evidens uberettiget og vilde forfejle sit Maal.

Naar der altsaa i det følgende bliver Tale om „Bevis“, da er dette altid at forstaa med den her antydede Restriction.

Da den hellige Skriffs guddommelige Autoritet er den nødvendige Følge af dens guddommelige Oprindelse, behandles gjerne Beviserne for begge under eet. Men Skriftens Autoritet er atter en dobbelt: den kausative Autoritet og den normative Autoritet. Kausativ Autoritet har Skriften som den Troeskilde, der selv grunder den frelsende Overbevisning i de modtageliges Hjerter. Normativ Autoritet har Skriften som Troesregel, den Norm eller Rettesnor, hvorefter Lære og Liv maa normeres, og hvorefter alt, som udgiver sig for Sandhed maa prøves og bedømmes. Den normative Autoritet har ligefrem sin Grund i den kausative ⁶⁾. Men da den sidste

⁵⁾ Musæus, *Introductio*. Jenæ 1679 p. 491: *Scriptura sacra cum Dei concursu supernaturali movet intellectum in assensum supernaturalem suæ a Deo dependentiæ per modum motivi inevidentis, voluntate in consensum tractâ et ad imperandum intellectui assensum supernaturaliter motâ et inductâ. — — — Evidens ratio objectiva formalis est, quâ identitas prædicati cum subjecto per terminos apprehensos clare representatur et per eandem, in terminis apprehensis perspectam, intellectus ad assensum determinatur, ut dissentire non possit. Inevidens est, quâ identitas prædicati cum subjecto, non quidem per ipsos terminos apprehensos, clare representatur, cognitâ tamen, licet obscure, voluntas afficitur, allicitur et in consensum trahitur, ut imperio suo intellectum ad assensum determinet.*

⁶⁾ Hollaz, *Examen*. Holmiæ et Lipsiæ 1735. I p. 123. *Autoritas sacræ Scripturæ quoad rem una est, secundum nostrum concipiendi modum distinguitur in causativam fidei et canonicam. Illa est, qua Scriptura assensum credendorum, in intellectu hominis generat et confirmat; hæc est, qua Scriptura authentica tum ab aliis Scripturis et versionibus tum verum a falso dignoscitur.*

Instans med Hensyn til al kanonisk Autoritet er den hellige Skrift i dens Grundspog, Skriften i dens ældste, oprindelige Skikkelse, og der altid maa recurreres til denne, opstaar herved en Række historiske og kritiske Spørgsmaal, som bliver Gjenstand for særlig Behandling.

Vi har før seet, at Produktet af samtlige saakaldte Kriterier (interna og externa) i Almindelighed kun betegnes som en saakaldt fides humana, der ikke er væsentligt forskjellig fra Sandsynlighed. Men dette er os her ikke nok. Vi finder først da vor Trang tilfredstillet, naar vi kan hvile i en fuld, ubetinget personlig Vished. Hvad vi begjærer er ikke en højere eller lavere Grad af Sandsynlighed for, at den hellige Skrift er Guds Ord, en Sandsynlighed, der med al sin Styrke dog ikke „udelukker al Frygt for det modsatte“. Vi begjærer en i sig selv hvilende Vished, der har Evne til at udelukke saadan Frygt. Det er denne Vished, som betegnes med Udtrykket fides divina¹⁾.

Til at frembringe en saadan guddommelig Vished fornægtes et isandhed guddommeligt Vidnesbyrd (testimonium mere divinum)²⁾. Heri ligger ogsaa Grunden til, at Kirkens

P. 148. Quibus indicis et argumentis divina sacrarum literarum origo, eisdem autoritas Scripturæ canonica ratione doctrinæ spectata nobis notificatur. Nam ideo sacra Scriptura infallibilis fidei morumque Canon sive norma est, quia a Deo immediatam ducit originem et ab Eodem in usum canonicum destinata est. Quare cum supra adducta scriptura nos certificent, sensum vel doctrinam sacre Scripturæ immediate a Deo esse profectam, canonicam Scripturæ autoritatem heic prolixè probare nil attinet, si spectes doctrinam Canonis.

¹⁾ Budeus, Institutiones Lips. 1724 p. 107: Per fidem divinam cognitionem intelligimus simpliciter certam et omnem oppositi formidinem excludentem, quæ per internum spiritus sancti testimonium, quod in legitima verbi tractatione sese exerit, producitur.

²⁾ Gerhard, loci ed. Preuss. T. I p. 30: Testimonium, quod fidem plenam, ἀμετακτάτωρ et infallibilem facere debet, oportet esse mere divinum, quia fides est ex verbo. Rom. 10 v. 17. Tale vero non est externum humanum de scriptura testimonium, sed ipsius Spiritus sancti in Scripturis loquentis vox et testificatio. Tertio: Testi-

Vidnesbyrd om Skriftens guddommelige Oprindelse ikke er os nok, eller at det ikke egentlig, som de romerske lærer, er dette, som er det grundlæggende for vor Vished med Hensyn til den hellige Skrift. Kirkens Vidnesbyrd udenfor Skriften og uafhængigt af Skriften er ikke et guddommeligt Vidnesbyrd. Det er ikke mere *divinum*, men mere *humanum* ⁹⁾. Og selv om det kirkelige Vidnesbyrd, naar det stemmer overens med Skriften, kan kaldes „paa en vis Maade“ guddommeligt, er det ikke derpaa, Afgjørelsen beror. Thi det kirkelige Vidnesbyrd maa ifølge sin Karakter støtte sin Betydning og sin Gyldighed til et andet, et guddommeligt Vidnesbyrd, den Erkjendelse, som i den dogmatiske Udvikling faar sit Udtryk i den Sats, at Kirkens Autoritet er afhængig af Skriftens og ikke omvendt ¹⁰⁾. Med Hensyn til Tidsfølgen er ganske vist Kirkens Vidnesbyrd det første, fordi det er Kirken, som henviser os til Skriften, men „med Hensyn til Værdighed og Over-

monium mere divinum est præstantius testimonio quod duntaxat quodammodo est divinum. Sed testimonium illud, quo Spiritus sanctus per interna Scripturæ xptypa in corde apstro de auctoritate Scripturæ testatur, est mere divinum. Ergo præferendum est ecclesiæ testimonio, quod est duntaxat quodammodo divinum.

⁹⁾ Ibid. *Ecclesiæ testimonium extra Scripturam nec mere nec quodammodo est divinum, sed mere humanum.*

¹⁰⁾ Ibid. Ergo non possumus scire, an et quando ecclesiæ testimonium sit divinum, nisi ex ipsis Scripturis, ultima igitur fidei nostræ resolutio fieri debet in Scripturas, non in ecclesiæ auctoritatem. Credimus illis, quæ Deus per ecclesiam ad nos loquitur, propter ipsius Dei auctoritatem, qui loquitur, non propter ecclesiæ auctoritatem, per quam loquitur, et sic testimonium ecclesiæ de Scripturæ auctoritate divinum et fide dignissimum esse dicimus, quia Scripturæ oraculis comprobatur, et a Scriptura robur accipit, non propter aliquam ecclesiæ digniorem et superiorem auctoritatem. Ecclesia non facit nobis Scripturam authenticam, alias omnia quæ in ecclesia docentur sine ulteriori probatione, pro authenticis, essent habenda, sed testificatione ecclesiæ ad agnoscendam Scripturam canonicam, quæ sui ipsius testis est certissima, deducimus.

Ibid. (43) Auctoritas ecclesiæ et pendet et probatur ex Scripturæ auctoritate. Ergo Scripturæ auctoritas non pendet ex auctoritate ecclesiæ, alias committeretur circulus.

bevisningskraft“ er Kirkens Vidnesbyrd hverken det første eller det afgjørende ¹¹⁾.

Hvor finder vi det guddommelige Vidnesbyrd, vi tiltrænger? I den hellige Skrift selv, eller, da Vidnesbyrdet ikke betragtes som et rent objektivt, der uden videre lyder fra Skriften til enhver, bliver det rigtigere at sige: dette Vidnesbyrd formidles ved Skriften selv.

Denne Erkjendelse har i den gamle Dogmatik faaet en Mangfoldighed af Udtryk og en rig Udvikling. — Skriften selv medfører Vidnesbyrdet om sin guddommelige Oprindelse og indre Sandhed: *scriptura propter se credenda*; den er *αὐτοπίστος* ¹²⁾, *ἀξιοπίστος* ¹³⁾. Gerhard anvender her paa Skrif-

¹¹⁾ Ibid. p. 27: Ordine quidem testificatio ecclesie, per quam ad Scripturas legendas invitatur, potest esse primum testimonium, non autem dignitate vel persuadendi efficacia.

p. 29: Ordinis respectu ecclesie testificatio prior esse potest apud ethnicum convertendum, quam Scripturæ auctoritas, quam nondum cognoscit; interim tamen ecclesie testificatio ad fidem scripturæ conciliandam nec sufficit, nec satis efficax est, sed ex ipsis internis Scripturæ *πιστοῦς* ejus auctoritas cognoscitur, et per Spiritus sancti internum testimonium obsignatur, ac tum demum de ecclesia testificatione ex ipsa Scriptura a priori judicium fieri potest. — Fides est ex auditu verbi Rom. 10, v. 17; verbum non nisi in Scriptura proponitur. Ergo Scriptura est ecclesie regula, non contra. Credimus ecclesie tanquam testi, credimus Scripturæ tanquam primo et summo credendi principio, ex quo unice petenda sunt, quæ tum de aliis fidei articulis, tum de ipsa ecclesia sunt credenda.

¹²⁾ Se foruden de sidstnævnte Citater Gerhard p. 26 (38): non amplius credimus scripturæ propter ecclesiam sed propter seipsam, quia scilicet est vox Dei, qui est *αὐταληθεύς*, ac proinde *αὐτοπίστος*, cui per se, propter se et immediate credendum esse novimus.

27 (39) Auctoritas pendens a solo Deo, non pendet ab auctoritate ecclesie. Scripturæ sacræ et canonice auctoritas pendet a solo Deo. Ergo. Assumptum probatur, 1. quia effectum suam dignitatem et præstantiam obtinet a sua causa. Jam vero non ecclesia, sed Deus est Scripturæ auctor. 2. Auctoritas ac majestas Scripturæ est ipsi divinitus imita, est ipsi interna, immediate et per se inhærens, pro inde non dependet aliunde a quodam principio externo mutato, sed semper eodem modo sese habet.

Ibid (40) Scripturæ in se ac per se sunt authentice *αὐτοπίστοι* καὶ *ἀξιοπίστοι*: ante externum ecclesie testimonium, quia sunt *θεογεν-*

ten, hvad der i „de menneskelige Videnskaber“ gjælder om Principerne. Et Princip troes for sin egen Skyld. Et Princip kan „a posteriori manifestari“; men et Princip, som a priori bevises ved noget andet end sig selv, er intet Princip. Nu er den hellige Skrift netop Principet for vor Tro. — Kristus sagde om sig selv: „Jeg tager ikke Vidnesbyrd af noget Menneske“ (Joh. 5, 34) det er: Jeg behøver det ikke. Og dog var jo Johannes kommen for at vidne om ham. Men Johannes's Vidnesbyrd var ikke det afgjørende. Saaledes ogsaa med Skriften, „hvori Herrens Røst lyder“. Den bevidnes af Mennesker, af Kirken; men denne Bevidnelse er ikke den afgjørende. Afgjørende er først Skriftens Vidnesbyrd om sig selv, eller, hvad der er det samme, Guds Vidnesbyrd i og ved Skriften om Skriften¹⁴). Troen paa den hellige Skrifts guddom-

oroi. Iam vero illud est authenticum, αὐθεντικὸν καὶ ἀξιωματικόν, cui per se debetur fides, quod nullo alio extrinseco accedente ex se fidem et auctoritatem habet, ac proinde authenticum esse, et fidem atque auctoritatem obtinere sunt relata, quæ se mutuo ponunt. Scripturæ sunt authenticæ ante ecclesiæ testimonium. Ergo etiam fides illis debetur ante ecclesiæ testimonium.

¹³) Brochmand l. c. p. 15: Etenim nomen hominis Christiani non mereretur, qui scripta Prophetarum et Apostolorum ut ἀξιωματικὰ non admitteret. — — — Nam Christianus hoc ipso est Christianus, saltem externa professione, quod hosce libros ut ἀξιωματικούς admittit et approbat. p. 16: Ut quis interno cordis et conscientie testimonio certus esse possit, libros Biblicos vere divinos atque ἀξιωματικούς esse, non sufficit externa hominis testificatio, sed porro opus est lectione aut auditione ipsius verbi sacri, conjuncta cum interna spiritus sancti illuminatione etc.

¹⁴) Gerhard, loci. Genève 1639. T. I fol. 11. Canonici libri sunt principium fidei nostre, ex quo ipsa etiam ecclesia et omnis ejus auctoritas demonstranda. Principio creditur propter se, non propter aliud. Potest quidem principium a posteriori manifestari, non autem per aliquod prius probari, alias non esset principium. Unum ex his eligendum, aut ecclesia aut Scriptura est fidei et religionis principium, Ecclesiam credimus quatenus cum Scriptura, id est, Dei voce profert *συμφωνῶσα*. Scripturam non credimus propter ecclesiam, id est, hominum testimonium, sed propter seipsam, quia Dei vox est. Ego (inqu) Christus Joh. 5 v. 34) testimonium ab homine non accipio, id est, non

melige Oprindelse er en umiddelbar Tro¹⁵). Et kongeligt Buds Autoritet afhænger ikke af Overbringeren eller hans Vidnesbyrd om Budet, men har Autoriteten i sig selv. Guldets og Edelstenens Verd afhænger heller ikke af Kunstnerens Vidnesbyrd om Prydelserne, men ligger i disse selv¹⁶).

Den hellige Skrift er saaledes sit eget Vidne, sui ipsius testis (Gerh. 30 [41]), ligesom den er sin egen Fortolker, interpret sui. Dette Skriftens absolute, af alt andet uaf-

indigeo, ut aliquis suo testimonio mihi auctoritatem conciliet. Venerat quidem Johannes, ut testimonium daret de vera illa luce, de Christo Joh. 1. v. 7.; utique ergo testimonium aliquod hoc respectu ab homine Christus accepit. Hoc autem vult, quod sua auctoritate satis munitus non indigeat, ut quispiam hominum auctoritatem aliquam suo testimonio ipsi comparet, sed quod majus testimonium habeat v. 36. videlicet opera sua, testimonium Patris et scripturas. — Idem nos de Scriptura, in qua sonat Dei vox, dicere possumus, dari quidem ipsi testimonium ab hominibus seu ab ecclesia, interim tamen nullam ei comparari authenticam auctoritatem per hominum testimonium. Et observa, quod hoc loco Scripturarum testimonium præferatur ipsi Johannis de Christo testimonio. Equis vero dicere velit ecclesie testimonium de verbo Dei esse certius et efficacius, quam Johannis de Christo? Unde colligimus, Christum in suo verbo nobis loquentem certius et efficacius de se præbere Testimonium quam ipsam ecclesiam.

Loci ed. Preuss T. I p. 28: Scriptura est principium summum, immediatum, necessarium et unica credendi causa atque regula. In scientiis humanis habentur quædam principia *αὐτοκρίτα καὶ ἀναποδεκτά* certissima et indemonstrabilia, quæ non dependent ex aliis, sed alia ex ipsis. Tale principium in divinis est Scriptura sacra, quippe cujus auctor est Spiritus sanctus, qui est Spiritus veritatis.

¹⁵) Museum I. c. p. 467: Revelatio divina, in Scriptura sacra comprehensa, sive, quod idem est, Scriptura sacra movet hominis intellectum in sui suæque a Deo dependentiæ assensum supernaturalem per se immediate.

¹⁶) Gerhard T. III Exegesis fol. 22: Quemadmodum enim literarum Regiarum vel Principalium auctoritas non pendet ex tabularii eas afferentis et de illis testificantis testimonio, nec auri gemmarumve præstantia dependet ex testimonio artificis, sed est intima literarum, auri ac gemmarum auctoritas, quam tabularius et artifex suo duntaxat testimonio nobis manifestant: ita quoque Scripturæ auctoritas non pendet ex ecclesie de ea testificantis auctoritate, sed est Scripturæ sacræ interna atque insita divina auctoritas, de qua ecclesia testatur.

hængige Forhold til al Sandhed og al Sandheds Erkjendelse kan kun forklares deraf, at den er Guds Ord. Den gammel-lutherske Dogmatik lader sig i Almindelighed ikke nøje med den rummelige Formel, at den hellige Skrift indeholder Guds Ord. Den betegner simpelthen Skriften som identisk med vox Dei¹⁷⁾, verbum Dei¹⁸⁾, revelatio divina¹⁹⁾ og finder deri den eneste mulige Forklaringsgrund til den Myndighed, hvormed den fremfor ethvert andet Ord umiddelbart formaar at overbevise Hjertet om sit evige Sandhedsindhold.

Men til virkelig Overbevisning kommer det ikke med enhver. Skriften er ikke umiddelbart overbevisende i den Betydning, at den er tvingende. Overbevisningen er afhængig af subjektive Betingelser. — Vi har seet, at Dogmatikerne tillægger den hellige Skrift samme Betydning som de videnskabelige Grundprinciper eller Axiomer, som, uden at der videre kan føres Bevis, maa troes. — Det er visselig sandt dette, at Skriftens guddommelige Oprindelse maa blive Gjenstand for Tro. Men det maa jo ogsaa vare indlysende, at der er en meget betydelig Forskjel paa den Tro, hvormed f. Eks. den filosofiske Identitetsgrundsætnings Gyldighed anerkjendes, og den Tro, hvormed Hjertet modtager den hellige Skrift som et Ord fra Gud. At $A = A$, er en Sats, som ikke vel lader sig bevise, som altsaa vistnok maa troes. Men vor naturlige, umiddelbare Bevidsthed har dog særdeles vegtige og paa sin Maade praktisk indlysende Grunde til ikke at negte denne Sætning. At negte den er at give sig en absolut Skepsis i Vold, at kaste sig ind i en „slæt Uendelighed“ af

¹⁷⁾ Gerhard (Prens.) l. c. p. 28 (41): Scriptura sive quod idem est, vox Dei in scripturis sonans.

¹⁸⁾ Gerhard (Genev.) T. III Exegesis. fol. 7: Principium Theologiæ unicum, immetum ac proprium, est Scriptura sacra, sive quod idem est verbum Dei in Prophetis et Apostolicis N. T. libris comprehensum.

¹⁹⁾ Bajer, Compendium ed. Preuss. p. 70: Revelatio divina seu Scriptura sacra.

Negationer, der er lige saa utaaelig for vor Aand, der er skabt for noget positivt, som den tilslut er uigjennemførlig. At negte denne Sætning er det samme som at give Afkald paa al Tænkning. Her gjælder derfor et kategorisk Imperativ eller et stat pro rationis voluntas, som tilslut ingenlunde er imod den naturlige Fornuft (contra rationem): — At den hellige Skrift er = Guds aabenbarede Ord er ogsaa en Sats, for hvilken det ikke lader sig gjøre at føre objektivt og „almengyldigt“ Bevis (i dette Ords almindelige Betydning), en Sats, som maa troes. Men den bliver dog ikke indlysende paa samme Maade som den Sats, at $A = A$. Et naturligt, praktisk forstandigt Menneske vil „af begribelige Grunde“ være tilbøjelig til at anse den for halvt eller helt tosset, som negter at A er lig A , ja kanske tydeligt bevidne vedkommende sin Foragt. Men naar det samme forstandige Menneske hører en negte den Sats, at Den hellige Skrift er = Guds aabenbarede Ord, da vil han muligens atter „af begribelige Grunde“, erklære sig for fuldkommen enig og anse denne Negtelse som det eneste fornuftige. Her er jo nemlig noget, som virkelig er contra rationem, imod den umiddelbart naturlige Fornuft. Og naar Sætningen $A = A$ gjør Fordring paa Tro, da kan man gjøre Regning paa Aandens umiddelbart indlysende, praktisk naturlige Krav, medens Sætningen Skriften er = Guds aabenbarede Ord stiller en Fordring, som meder positiv Modstand hos den naturligt formerkede Fornuft og den naturligt forventede Vilje. Den umiddelbart naturlige Fornuft har ikke her som ved hin Sats nogen øjensynlig Interesse af at antage Sætningen som Axiom; tvertimod, den synes snarere for denne Fornuft som et Paradox; og den umiddelbare, naturlige Vilje har lige saa lidt nogen Interesse af at „tage Fornuften fangen i Troens Lydighed“; tvertimod: Sætningen medfører en Række Konsekvenser, som ingenlunde er smagelige for Kjød og Blod. Med andre Ord: naar der for-

lauges Tro paa den hellige Skrifts guddommelige Oprindelse, da stilles der et ethisk Krav til Mennesket, som hin anden Sætning ikke kan siges at stille; og naar Identitetsgrundsætningen indrømmes, da sker dette ikke i Kraft af den onde Viljes Overvindelse, medens Overbevisningen om Skriftens guddommelige Oprindelse og Autoritet kun kan blive til gennem Kamp mod Kjød og Blod, en Fornegtelse af den onde Vilje, som her finder sig modsagt og dømt.

Den gammellutherske Dogmatik har ikke været blind for denne Forskel, naagt den ikke har udført Sammenligningen. Den gjør altid opmærksom paa, at Skriften kun da legitimerer sin Identitet med Guds Ord for Bevidstheden, naar den læses med et opmærksomt, frelsesøgende Sind. Naar Skriften lægges frem for Bevidstheden, da har den ifølge sin efficacia Magt til at sætte Mennesket paa Valgfrihedens Standpunkt. Naar den læses ret o: med et frelsesøgende Hjertes Modtagelighed, da virker den umiddelbart assensus; hvor den læses med indre Modstand, kommer det heller ikke til nogen Overbevisning²⁰⁾.

Naar Hjertet ikke staar imod, ikke af forudfattede Grunde lukker sig for Ordets Paavirkning, men aabner sig til Modtagelse, vælger at give sig ind under Ordets Indvirken, da

²⁰⁾ Bajer l. c. p. 70: *Divinam fidem, qua Scripturæ sacræ ex parte formalis divina origo agnoscatur, doctrina ipsa Scripturæ omni tempore gigni, quatenus cum attentione lecta, aut voce docentis proposita, explicata et audito percepta, per se immediate etc.*

Buddeus l. c. p. 113: *Nec obstat, quod plurimi mortalium, etsi verbum divinum aut audiant, hanc ejus vim non sentiant, adeoque de divina ejus auctoritate per internum hocce spiritus sancti testimonium minime convincantur. Causa enim est, quod non ea, qua decet, ratione, verbum divinum tractent, nec animum, in quo vis atque efficacia ejus, adeoque internum spiritus sancti testimonium sese exercere queat, secum adferant.*

Brochmand l. c. p. 16: *Ut quis interno cordis et conscientie testimonio certus esse possit, libros Biblicos vere divinos atque ætæternos esse — opus est lectione aut auditione ipsius verbi sacri, conjuncti cum internâ spiritus sancti illuminatione atque serio studio exequendi ea, quæ verbo proponuntur.*

indtræder Testimonium Spiritus Sancti, hvorved Hjertet i umiddelbar Kontakt med den guddommelige Sandhed umiddelbart overbevises om denne Sandheds guddommelige Oprindelse.

Hollaz definerer Test. Sp. S. saaledes: „Per internum Spiritus Sancti testimonium hic intelligitur actus supernaturalis Spiritus sancti per verbum Dei attente lectum vel auditu perceptum virtute sua divina Scripturæ sacræ communicata cor hominis pulsantis, aperientis illuminantis et ad obsequium fidei flectentis, ut homo illuminatus ex internis motibus spiritualibus vere sentiat, verbum sibi propositum a Deo ipso esse profectum, atque adeo immotum ipsi assensum præbeat.“ (p. 136).

Hollaz bemærker senere, at dette Testim. Sp. S. er en Virkning af Ordets efficacia²¹⁾. Men det er ikke en „uundgaelig Virkning“ (effectus inevitabilis), saa at enhver Ordets Læser modtager det. I Begrebet maa det, der betegnes som Ordets (nærmest det kaldende Ords) uundgaelige Virkning, tænkes at gaa forud for Test. Sp. S. Om Aandens Vidnesbyrd skal indtræde, bliver afhængigt af det Forhold, hvori Hjertet i Kraft af den ved Ordets uundgaelige Virkning satte Valgfrihed stiller sig til dette Ords videre Paa-virkning.

Aandens Vidnesbyrd er intet mystisk „indre Ord“; det er intet verbalt, men et reelt Vidnesbyrd. Det er „Aandens Virkning“ for dem, som „giver den Rum i Hjertet.“

Hvori bestaar denne Virkning eller disse Virkninger?

²¹⁾ Hollaz l. c. p. 137: Internum Spiritus Sancti testimonium de authenticia sacræ Scripturæ coincidit quoad rem cum efficacia sacræ Scripturæ in actu secundo spectata; quatenus nempe sacra Scriptura attente lecta et intime pensitata intellectum hominis illuminat, ut *θεογνωστία* Scripturarum clare cognoscat et voluntatem ejus in consensum trahit et afficit. Idem operatur Spiritus Sanctus per verbum Dei decenter usurpatum.

Svaret herpaa ligger allerede i Definitionen, hvor det heder: cor hominis pulsantis, aperientis, illuminantis et ad obsequium fidei flactentis. Virkningen er en umiddelbar Fornemmelse af Ordets Kraft til at tilfredsstille alle Menneskehjertets Behov.

Alt gaar vistnok ikke i det enkelte op for Bevidstheden paa en Gang og ikke for alle paa samme Maade. Virkningen kan formelt og temporelt være nuanceret efter den modtagende Bevidstheds individuelle Habitus. Men der er dog en Del Hovedpunkter, som i højere eller lavere Grad bliver mærkbare for enhver, der har de fornødne Betingelser.

Disse Hovedpunkter er ifølge de gammellutherske Dogmatikeres forskellige Udtalelser om Sagen væsentlig følgende:

Ordet bringer Lys i den formerkede Bevidsthed (illumination). Den Læser, som ikke gjør Vold paa sig selv for at skjule sit Hjertes sande Tilstand og fornægte sin Aands medfædte Krav, vil uvilkaarligt fornemme, at han har en Sandhedsaaabenbaring for sig, som bedre end han selv kjender og afslører hans umiddelbare Tilstand, som viser ham Livets og den hele Tilværelses Maal i et Lys, som vidner for sig selv, og som endelig anviser ham Vejen og Midlerne til Maalets Opnaaelse med en Klarhed, Entfaldighed og Sikkerhed, som ingen menneskelig „Livsfilosofi“ raader over. Dette Lys, der viser Synderen den Vej, han har vandret i Vildfarelse og Elendighed, som fremstiller ham selv i hans nøgne Virkelighed, afklædt alle hovmodige Indbildningers og alle daarende Illusioners forfængelige Glimmer, som aabenbarer ham den rædsomme Aarsag til al hans erkjendte eller blot følte Nød og afslører det lige saa rædsomme Maal, hvortil en Fortsættelse af denne Vej maa føre; dette Lys, der paa samme Tid viser Synderen Billedet af, hvad han ved Guds Naade kan og skal blive, viser ham Menneskelivets sande Maal vinkende i det fjerne: dette Lys kan Synderen ikke anse for et jordisk

Lys, det har helt igjennem en anden Karakter end de forvirrende Irllys, der hidtil ledede hans Sjel vild, og som ikke kunde tilfredsstille ham, fordi de hverken formaaede tilbunds at vise ham hans egen Tilstand eller klart at fremstille noget i Sandhed attraaværdigt Livsmaal. Synderen er sig bevidst, at intet Menneskeord har formaaet eller formaar at tilfredsstille hans Bevidstheds Trang til Lys i Tilværelsens dybeste, afgjørende Spørgsmaal. Og Slutningen bliver da denne: Træffer han paa et Ord, som umiddelbart viser sig istand til at tilfredsstille hans Trang til Lys i Livets og Dødens, i Tidens og Evighedens afgjørende Spørgsmaal, da kan dette Ord ikke stamme fra Mennesker, Ordet maa være fra Gud.

Men ligesom Ordet saaledes uvilkaarligt viser sin Kraft som Princip for et nyt Erkjendelsesliv, saaledes viser det sig ogsaa eo ipso som det sande Princip for et nyt Sædelighedsliv. Den søgende Bevidsthed har ikke hos sine menneskelige Vejledere fundet en ethisk Livsnorm og et ethisk Livsmaal, hvortil Viljen kunde hengive sig uden paa en eller anden Maade at krænke sit eget Væsen og sin egen Trang. Væklende mellem en sanselig Eudaimonismes, en intellectualistisk eller æsthetisk Egoismes finere eller grovere fremtrædende Yderligheder paa den ene Side og en lige saa falsk Mysticismes Forseg paa selvforglemmende og selvtilintetgjørende Askese paa den anden Side har Synderen hidtil vandret uden den Sikkerhed og uden den Holdning, som hans ethisk anlagte Væsen uafviseligt trænger til. Han ved, at intet Menneskeord har formaaet eller formaar at bryde Egoismens Magt i hans Hjerter, hellige hans Vilje og indvie hans Liv til et Liv for Gud. Nu træffer han paa et Ord, som umiddelbart viser sin Evne til at overvinde Egenkærlighedens Magt i hans Hjerter paa samme Tid, som det viser ham Normen for den rette Bedømmelse af sig selv, et Ord, som aabenbarer ham, at det er muligt at vandre Lydighedens og Selvfornegtelsens Vej for

Guds Ansigt under fuld Anerkjendelse af Menneskets uendelige Værd i sig selv. Kristendommen alene formaa at opheve Striden mellem en ensidig autoteletisk og en ensidig alloteletisk Livsanskuelse. Den nedslaaer Egenkjaerligheden uden at fornægte Selvets Gyldighed. — Det var dette i fuldeste Betydning frigjørende Ord, Synderen trængte til; det er herpaa — det føler han umiddelbart — hans Væsen er anlagt. Derfor slutter han atter: dette Ord, dette forløsende, frigjørende Ord maa være fra Gud; thi hvad der fører os hen imod vort Væsens Bestemmelse maa være fra vort Væsens Ophav.

Denne Ordets Virkning paa Erkjendelseslivet og Viljelivet kan ikke blive ligegyldig for Følelseslivet. Synderen mærker, at han har et Ord for sig, som er istand til at give hans Hjerter Fred. Han har forgjæves søgt Fred i Verden; men det var Forhængelighedens Forhængelighed alt sammen; thi for den ugudelige er der ingen Fred. Et Liv i Vildfarelse, et Liv, hvis Maal og Norm kun er flygtige og endelige, er et fredløst Liv. Og var der stundom Stilhed i denne Tilværelse, der var rettet mod lutter flygtige Maal, da var det kun paa Overfladen, som viser sig for Menneskene, at Stilheden fandtes, medens Hjertedybet var fuldt af Uro og lønlig Angst. Nu straalet et nyt, hidtil ukjendt Lys ind i den fordunklede Bevidsthed, og et nyt, evigt, uendeligt Maal drager Hjertet til sig, fylder det med en ny „Kraft, Lyst og Længsel“ og giver det en stærk Forvisning om, at det ikke atter skal skuffes, ikke atter gribe efter en Skygge og mættes med Uro. — I denne Fornemmelse af at have fundet det, som tilfredsstiller vort dybeste Behov, er der aabnet en Kilde til Fred, og det urolige Hjerter begynder at være stille. Men kun i Gud er vort Hjerter stille. Derfor maa Ordet være fra Gud²²⁾.

²²⁾ Til den ovenfor givne Fremstilling, skal jeg henvise til følgende Steder hos vore Dogmatikere:

Man vil se, at det „Bevis“, hvorefter Sagens Natur alene kan blive Tale, helt igjennem er et Livsbevis eller Erfaringsbevis. Det beror paa reale Livserfaringer i den modtagendes Hjerte. Deraf kommer det ogsaa, at det sættes i den nærmeste Forbindelse med „Aandens Vidnesbyrd

Quenstedt, Systema. Lipsiæ 1702. T. I. p. 98: Ultima vero ratio, sub qua et propter quam fide divina et infallibili credimus, Verbum Dei esse Verbum Dei, est ipsa intrinseca vis, efficacia et maiestas verbi divini et Spiritus Sancti in eo loquentis testimonium.

V. Obs. Fides divina, qua quis infallibiliter credit, hoc verbum, quod Scriptura proponit, esse vere Dei verbum, hæc divine originis divineque autoritatis, immediate oritur 1) a vi et potestate S. Scripturæ intrinseca, qua Scriptura ipsa ad generandam fidem sibi debitam efficax est, sive qua auditoribus et lectoribus suis non retinentibus suam divinam veritatem, certitudinem, et autoritatem insillare et communicare et de origine sua coelesti mentes convincere potest; 2) a Spiritu S. in Scriptura et per Scripturam loquentis et operantis testificatione et ob signatione in cordibus fidelium. Hoc enim supremo et infallibili suo testimonio Spiritus S. sese per Scripturas in pectora hominum insinuans illis de maiestate, de omni potestate et autoritate Scripturæ fidem facit.

p. 100: Solam autem S. Scripturæ vim et efficaciam itemque Spiritus S. in Scriptura loquentis testificationem facere autoritatem Scripturæ infallibilem, probatur ex Abr. IV. 12: Vivus est sermo Dei et efficax et penetrantior quovis gladio ancipiti etc.

Ibid. Observ. (2): Ex hoc dicto ita argumentamur: Quicunque sermo est vivus et efficax et penetrantior gladio utrinque incidente, qui pertingit usque ad divisionem animæ simul et spiritus, qui discernit cogitationes et intentiones cordis, is per suam penetrantem vim et potentiam discretivam et divisivam cordis non solum divinam suam efficaciam ex erit, sed etiam per eam divinitatem et maiestatem suam cordi manifestat idque ad sui obsequium et ad sibi habendam fidem movet et obligat. Atque sermo Dei S. Literis consignatus est talis etc. Ergo. Confer Joh. VII. v. 16. 17.

Ibid. II Observ. (2): Est autem illud testimonium a Spiritu S., per Scripturam et ex Scriptura et in Scriptura sensus suos divinos imprimente promanans adeoque sese singulis hominibus etiam insinuans illisque de divinarum Scripturarum maiestate fidem faciens, nequaquam privatum, sed est ipsum publicum et solenne divinitatis testimonium, ordinarium testificationis principium, in ecclesia unus idemque Spiritus. Testatur autem Spiritus, quod doctrina Spiritus S. sit veritas, hæc verissima, quando interius per doctrinam a se patefactam et in Scripturis comprehensam in hominum cordibus operatur, ea pulsant, trahit et

om, at vi er Guds Børn" ²³). — Hvad vi her har for os, er egentlig intet andet end selve det frelsende Troessliv i dets reale Begyndelse, satsom en Virkning af selve Ordets

movet, at eam a Deo profectam sive vero divinam esse credant. Hinc v. 10 subjungit Johannes: Qui credit in Filium Dei, habet testimonium in seipso. Confer 1 Cor. II. 11. 12. Joh. VII. 16. 17.

Bröckmand l. c. p. 18. se Not. 13.

Museus l. c. p. 471. Scriptura sacra, lecta vel voce docente proposita et explicata additque percepta, movet hominis intellectum ad assensum supernaturalem suum a Deo revelante dependentem per se immediate quidem, sed cum Dei concursu supernaturali.

Ibid. p. 492: Ad causandum igitur assensum fidei divinæ exierit se Scriptura cum Dei concursu supernaturali cum in hominis intellectu, tum in ejus voluntate.

Ex parte intellectus exierit se Scriptura sacra cum Dei concursu supernaturali illuminando eum per species rerum, quarum signa Scripturæ verba sunt, cum impressas tum expressas.

Ibid. p. 516 sq.: Ex parte voluntatis exierit se Scriptura sacra vel Verbum Dei scriptum aut prædicatum cum Dei concursu supernaturali per objectorum spiritualium species expressas alliciendo trahendoque eam in consensum, ut imperio suo intellectum ad assensum objectorum spiritualium determinet.

Gerhard l. c. p. 25: Qui sunt in ecclesia, illi sponte agnoscunt divinam Scripturæ auctoritatem eamque *αὐτομάτως* et *ἀκωνίζοντες* esse statuunt. Quomodo enim ecclesiam filii de veritate fundamenti, cui ecclesia innititur, dubitare poterunt? Quomodo de auctoritate verbi divini in Scripturis contenti possunt quærere, qui vim et efficaciam verbi in corde suo ipsimet sentiunt et per illud ad vitam æternam sepe regenitos esse agnoscunt?

p. 30. (42): Si Scriptura sacra ex internis *κρίμασι*, cumprimis ex vi quadam interna hominum mentes efficaciter movente et ad se rapiente ac proinde ex interno Spiritus sancti testimonio apud nos auctoritatem obtinet, utique ejus auctoritas etiam quoad nos non dependebit unice ab ecclesia. — — Jam vero eadem, quæ Prophetæ in V. T. Christus et apostoli in N. T. prædicarunt, Dei voluntate in Scripturas redacta sunt. Ergo eandem vim obtinent. Prædicatio et scriptio sunt externa dumtaxat accidentia, quæ naturam, vim et efficaciam verbi internam minime omnino mutant. Rom. 1. v. 16. "Evangelium est potentia Dei" etc. Hebr. 4. v. 12 "Vivus Dei sermo est efficax" etc. Verbum Dei comparatur semini Luc. 8. v. 11. 1 Petr. 1. v. 23; jam vero semen habet in se vim internam fructificandi Marc. 4. v. 28. Comparatur igni Jer. 23. v. 29; jam vero ignis habet vim internam urendi, itaque quoque verbum Dei sive prædicatum sive scriptum ejusmodi vim corda

Naadenmiddel. Troeslivets personlige Vished om sin egen guddommelige Realitet og Gyldighed overføres paa dette Troeslivs Kilde, som nødvendigvis maa have den samme

spiritualiter immutandi et inflammandi obtinet, unde discipuli fatentur, cor suum arsisse, cum Christus ipsis interpretaretur Scripturas, Luc. 24 v. 32, ubi nota, quod scriptum Dei verbum a Christo propositum et expositum eam vim exernerit. Verbum apostolorum absque ullo ecclesiae testimonio vel mandato exceptum fuit ut ipsius Dei sermo, 1 Thea. 2, v. 13. — Quod de interno Spiritus sancti testimonio dictum fuit, manifestum est tum ex dictis Scripturae 1 Joh. 5, v. 6. Joh. 8, v. 47. c. 18, v. 37. Rom. 8, v. 16, tum ex ipsa piorum experientia. Declarari haec omnia possunt historia Samaritanorum Joh. 4 v. 42, verbis Christi Joh. 5 v. 34 et dicto Augustini contra Epist. Manichaei c. 5: „Sequamur eos, qui nos primum invitant credere, quod nondum valeamus intueri, ut fide valentiores facti, quod credimus, intelligere mereamur, non jam hominibus, sed ipso Deo intrinsecus mentem nostram firmante et illuminante.“ T. III. Exeg. fol. 24: Ad hoc testimonium pertinet vivus piorum sensus in quotidiana invocatione et exercitiis poenitentiae ac fidei, virtus consolandi et roborandi animum adversus omnis generis adversitates, tentationes, persecutiones etc., quam in lectione et meditatione Scripturae pii quotidie experiuntur, omnino Hollaz. l. c. p. 137. 1 Joh. V, 6: „Spiritus testatur, quod Spiritus veritas est.“ — Particula *quod* non est causalis, sed determinativa, ut sensus sit: Spiritus Sanctus testatur, quod doctrina Spiritus sit veritas h. e. verissima, quando interius per doctrinam a se patefactam in hominum cordibus operatur, ea pulsat, trahit et movet, ut eam a Deo profectam sive vere divinam esse credant. — Quotiescumque attente legitur vel auscultatur divinum legis et evangelii verbum, hujus vim verticordiam homo docilis vere sentit et Deum secum loqui colligit ex internis cordis actibus et motibus supernaturalibus. Sunt illi actus ex parte intellectus: oborta lux cognitionis supernaturalis et inspirata cogitatio sancta; ex parte voluntatis spirituales motus sunt: dolor de peccatis, desiderium discendi et proficiendi, pia affectio erga Deum revelantem, suavia inclinatio ad imperandum intellectui jam luce aliqua spiritali collustrato immotum assensum credendum, gaudium spirituale. Qui actus intellectus motusque voluntatis, a Spiritu sancto per verbum legis et evangelii in cordibus legentium vel auscultantium excitati, lupulenti cognoscuntur e quibusdam exemplis biblicis. — Qui actus intellectus motusque voluntatis, supernaturales vi sunt a Deo dependentis intellectum ad assensum verbo divino praebendum inclinant validius, quam viva vox viri fide digni rem creditu difficilem commemorantis intellectum in ab-

guddommelige Realitet og absolute Gyldighed. Logisk vil Forholdet fremstille sig som en Slutning fra den guddommelige Virkning til den guddommelige Aarsag²⁴). Men i den konkrete Virkelighed vil Visheden om det ene være umiddelbart given i og med Visheden om det andet²⁵).

— Af den Bestemmelse, at det er Troeslivet i dets Begyndelse, vi har for os, følger ogsaa, at vi allermindest paa dette Punkt er berettigede til at vente eller kræve — som Regel

— en klar Bevidsthed om de enkelte Momenter i Troes-

sensum rei geste movet. Sicut enim a Spiritu sancto per verbum legis et evangelii sunt excitati, ita Deum sui arguunt auctorem; sicut alias omnis effectus testatur de sua causa.

Buddens II. c. p. 113: *Producitur autem ea (scilicet fides divina) per spiritus sancti operationem, qua intellectum lumine divino perfundit, ut de veritate rerum, quæ in scriptura sacra proponuntur, intime convincatur, simulque voluntas valide ad obsequium flectatur. Nec tamen hoc ita intelligendum, ac si spiritus sanctus immediate istud in nobis efficiat. Quinimo per ipsum verbum, si rite tractetur, nec homines ipsi repugnent, talis in nobis operatur, ut adeo conjungendum sit cum ipsa operatione Spiritus sancti verbum divinum minime separandum.*

²⁴) Gerhard. T. III. Exeg. fol. 21: *Primum est internum Spiritus S. testimonium, qui, ut reddidit testimonium Spiritui credentium, quod sint filii Dei Rom. 8 v. 16, ita quoque efficaciter cor convincit, quod in Scripturis vox Patris coelestis contineatur.* cfr. Preuss p. 26.

²⁵) Hollaz. I. c. p. 137: *Sicut enim a Spiritu sancto per verbum legis et evangelii sunt (scilicet actus et motus spirituales) excitati, ita Deum sui arguunt auctorem; sicut alias omnis effectus testatur de sua causa.*

²⁶) Kromayer, Theol. pos. p. 20: *Testimonium ille spiritui nostro ita dat, ut ab eo dari et divinum illud esse protinus sciamus. Ut enim, dum vivimus, nos credere, dum credimus, nos credere actu ipso experimur, ita, dum Spiritus S. veritatem in nobis confirmat, dum per verbum operatur et de verbo intus testificatur, eum operari et testificari similiter actu ipso experimur. Et veluti credens non cogitat de rationibus, ex quibus constet, quod credat, sed sensum fidei ipse percipit, sic et quidem quoad internam Spiritus S. operationem et testificationem non opus habet nova ratione, unde constat ipsi, quod illa operatio et testificatio sit divina, siquidem ex actu ipso cordisque sui motu præternaturali Divinitatis sensum confestim percipit.* cfr. Klaiber. d. p. 18.

indholdet og deres indbyrdes Forhold. Naar Videnskaben psykologisk analyserer dette Indhold og herunder henfører de forskellige Momenter til meget distincte Kategorier, skjelner mellem prius og posterius o. s. v., da sker dette med fuld Bevidsthed om, at den i Begrebet holder ud fra hverandre Momenter, som i den erfaringsmæssige Virkelighed i Almindelighed falder sammen, og at den anbringer Klarhed der, hvor der i de konkrete Tilfælde ofte hersker megen Uklarhed. Men Videnskabens Ret til at handle saa følger jo ligetil af dens almindelige Ret til at anskue og behandle sine Objekter i deres objektive, ideale Væsen og til at abstrahere fra Virkelighedens vedhængende Ufuldkommenheder i de enkelte Tilfælde. Kun maa Videnskaben være paa det rene med, at den ikke gaar ud over det, som virkelig udgjør Forholdets Væsen; den har ikke Lov til at anbringe Momenter, som ikke potentielt, om end i nok saa lidet klar og udviklet Form, altid maa siges at være tilstede. — Om Barnets Forhold til testimonium Sp. S. har — saavidt jeg ved — de gammel-lutherske Dogmatikere ikke specielt udtalt sig. Men efter deres Fremstilling i det hele kan det vel neppe tænkes, at de vilde anse dets Mangel paa Udvikling som en afgørende Hindring for, at det kan modtage dette Vidnesbyrd, naar det kun er kommet saa vidt, at det kan læse Skriften eller nogenlunde forstaa, hvad det herer læst. Naar derfor Palmer (Evang. Katechetik. Stuttgart 1856. 4. Aufl. p. 161) mener, at „ingen vil paastaa, at test. Sp. S., det indre Bevis for Skriftens Guddommelighed, allerede paa dette Udviklingstrin skulde være muligt, og at det skulde indtræde umiddelbart samtidigt med Skriftens Brug“, da beror dette paa en Tankegang, som er forskellig fra den lutherske Dogmatiks; man vil kun tilkjende det Realitet for Bevidstheden, som Bevidstheden ejer i udviklet Klarhed, en Maxime, der, som bekendt, har ført til særdeles betydelige Vildfarelser i Læren. Test.

tagelige for Troen eller i Overgang til Tro — forsaavidtsom disse Momenter i Troeslivets Genesis i Begrebet lader sig adskille. — Naar alligevel Vidnesbyrdets Hensynsobjekt i den dogmatiske Fremstilling oftere betegnes som „fromme“, „troende“ o. s. v., da er herved at bemærke, først: at disse Prædikater jo faktisk bliver gyldige i samme Øjeblik, som Vidnesbyrdet intræder, da der i Virkeligheden aldrig lader sig paavise noget Tidsmoment mellem Vidnesbyrdets Meddelelse og Overbevisningens, Troens Fødsel i Hjertet. Dernæst: Naar der tales om Aandsvidnesbyrdet, tænkes der ikke altid paa Troeslivets Begyndelse. Da Aandsvidnesbyrdet for alle Tider og for hele Troeslivets Udvikling er knyttet til den helige Skrift, saa er det ikke indskrænket til at være noget momentant forbigaaende, saavistsom Troeslivet altid maa næres ved Ordet. Det følger Troeslivet i hele dets Udvikling, tiltager i Klarhed og Styrke i samme Forhold, som dette voxer sig sterkt, og fuldendes med dette. Se Gerhard T. III. Exeg. fol. 21 (Not. 22); Hollaz p. 141 (Not. 28). Dette Forhold er den nødvendige Konsekvens af den hele Udvikling. I denne Betydning bliver det jo altid troende, som modtager Vidnesbyrdet. — I Virkeligheden maa man vel her sige, at der finder et Vexelvirkningsforhold Sted. Nærmest er Troen en Virkning af Vidnesbyrdet. Men omvendt bliver ogsaa dets tiltagende Klarhed og Styrke en Virkning af Troens Væxt. Troen kommer af Hørelsen; men i den fortsatte Udvikling kan det ogsaa siges, at Hørelsen kommer af Troen. Thi jo større Troens Maal bliver, desto bedre høres ogsaa Ordet.

Disse Bemærkninger vil for de fleste Tilfælde være tilstrækkelige til at forklare vore D.D.s Mening, naar de taler om Hensynsobjektet for Test. Sp. S. — Afvigende fra den sædvanlige Opfatning er B. I. A. Osiander, som (Syst. theol. 281) ikke alene benægter, at Aandsvidnesbyrdet eksisterer for de „uigjenfødte“, men ogsaa negter, at det findes hos

dem, „som er paa Omvendelsens Vej.“ Det lyder, mener han, kun i de omvendte, i hvem Aanden allerede bor „som i sin Bolig“²⁷). Anderledes derimod f. Ex. Hollaz, som udtrykkeligt hævder, at ogsaa de, „som er paa Omvendelsens Vej“, modtager Vidnesbyrdet, og lærer, at Troen just ved dette „op-tændes“ i dem²⁸).

Blandt de „Beviser“, som føres for den hellige Skriffs guddommelige Oprindelse og Autoritet, betegnes Test. Sp. S. som det fortrinligste og ypperste²⁹). Virtuelt betegnes det af alle som „det første“, om det end ikke altid temporelt kommer først³⁰). — Ja, det betegnes ligefrem som *argumentum unicum*: det er det eneste Vidnes-

²⁷) *Spiritus non ubique testatur, in omnibus et singulis, in quibus nec est nec operatur, quales irrogeniti, nec etiam in illis, qui adhuc sunt in via conversionis, circa quos occupatur extrinsece tantum illuminatione objectiva præsupsposita, incapacitatem tollendo etc. sed tantum in conversis, in quibus jam est tantquam in domicilio suo, quos jam gratiose inhabitat etc.* Cfr. Kläiber l. c. p. 19.

²⁸) Hollaz l. c. p. 141: *Attestatio Spiritus sancti consideratur vel in ordine ad homines conversos et renatos, vel in ordine ad illos homines, qui sunt in via ad conversionem et regenerationem. Conversorum et renatorum hominum fidem de divinitate Scripturæ Testimonium internum Spiritus sancti obsignat, confirmat et locupletat. Sed corda hominum, qui sunt in via ad conversionem, efficax Spiritus sancti attestatio et operatio per verbum Dei lectum vel auditum pulsant, aperit, illuminat fidemque in illis accendit. Exemplo nobis est Lydia, purpurarum venditrix Act. XV, 4, quæ, cum inciperet auscultare verbum Pauli, nondum erat conversa et renata, erat autem in via ad conversionem: huic Spiritus sanctus cor pulsabat, aperiebat, omnes seras ignorantie, omnia repagula connate malitiæ summovebat, ut attenderet iis, quæ a Paulo dicebantur, et majores progressus in cognitione rerum spiritualium faceret, usque dom assensus fidei plenus obtineretur.*

²⁹) Gerhard p. 26 (Prens): *Primum est internum Spiritus sancti testimonium etc. p. 27: Prima et summa causa, ut Scripturam agnoscamus esse divinam et pro divina habeamus, est Spiritus sanctus in Scriptura loquens et testificans, quod Spiritus sit veritas 1 Joh. 5 v. 6.*

³⁰) Gerhard T. III. Exeg. f. 22 (36); Quenstedt p. 97 (IX); Hollaz p. 136; Buddens p. 113 (XVII).

byrd, som medfører afgjørende Overbevisning. De saakaldte *aprioria* interna og externa er kun relativt nødvendige. Det lader sig gjøre at overbevises uden dem³¹⁾.

Herved er da altsaa alle de Vanskeligheder afskaarne, som nødvendigvis maa melde sig, naar man gjør Overbevisningen om Skriftens Guddommelighed helt eller halvt afhængig af videnskabelige Beviser eller overhovedet af Beviser, som ikke er tilgængelige for enhver eller uden videre indlysende ogsaa for de enfoldige. Denne Overbevisning kan ikke være helt afhængig af videnskabelig (historisk-kritisk) Demonstration; thi da var Troen et Privilegium for de lærde. Den kan heller ikke for en Del være afhængig af Videnskabens; thi da var i alle Fald den sterke Tro, den fulde Overbevisning et Privilegium for Videnskabens Dyrkere. Ethvert Skaar i den Erkjendelse, at Troen i samme Grad er opnaelig for den enfoldigste som for den lærdeste og mest begavede, vil efter denne Betragtning være at anse som en Grundvildfarelse, der truer med at rokke Troen i dens Væsen, fordi den angriber Fundamentet. Aut omnibus, aut nemini.

³¹⁾ Bajer p. 73: Atque hoc quidem argumentum unicum est, quo fides divina de divina origine doctrinae in Scripturis comprehensae singulis hominibus ingeneratur: licet argumentorum fidem humanam gignentium usus fortasse non intercesserit.

(a) Nempe reliqua argumenta conducunt quidem cum ad movendum et suadendum, tum ad convincendum adversarium, sed non ad persuadendum, ita ut vel accendant vel foveant aut sustineant fidei illam plerophoriam, qua velut coelesti radio omnes nebulae animi secum disceptantis dissipantur. Quae plerophoria est beneficium Spiritus S., qui, ut loquitur Augustinus, cathedram in coelo habet et docet corda intus.

Hollaz p. 137: Quamobrem sacra Scriptura lecta vel voce docentis proposita, explicata audituque percepta efficacia divinitus sibi communicata movet hominis intellectum ad assensum supernaturalem sum a Deo revelante dependentem, per se immediate quidem citra aliam revelationem aut ullum motum credibilitatis, sed cum concurso supernaturali Spiritus S.

Jeg maa i denne Forbindelse tillade mig en Bemærkning om den Skikkelse, Læren om Test. Sp. S. i Forening med *κρίσις* interna og externa har faaet i nogle af vore brugelige Religionslærebeøger. Disse Lærebeøgers Fremstilling synes nemlig ikke at stemme ganske vel overens med den Stilling, der af de gammellutherske Dogmatikere anvises Test. Sp. S. Aandsvidnesbyrden bliver her ikke vurderet som *argumentum unicum*, ja faar stundom ikke engang Rang som *argumentum præcipuum ac summum*. Sagen er vigtig, da den bærer de betydningsfuldeste Konsekvenser i sit Skjød. En Lakune eller et Fejlsyn i det isandhed fundamentale og praktiske Spørgsmaal om, hvorpaa vor Overbevisning om den helige Skrifts Gudommelighed hviler, er en Mislighed, som overalt maa volde Betænkelighed, og som i en populær Lærebog for den hele Menighed kan faa uoverskuelig og uberegnelig Betydning. Vi kan ikke træste os med, at vi muligens hidtildags ikke har seet eller ikke se stort til mislige Følger af de omtalte Fremstillinger. Er Øjet ikke — *sensu thalo* — opladt for Misvisningen idag, saa kan det blive opladt for den imorgen. Naar Menigheden per *inconsequentiam* bestyrkes mod Følgerne af en formel eller reel Misvisning i sin Bernelærdom, da er dette heldigt; men vi har ikke Ret til at stole paa, at den ikke naarsomhelst per *consequentiam* fortsætter Løbet i Misvisningens Retning. Sagen fortjener saaledes vistnok en Overvejelse.

I Pontoppidans „Sandhed til Gudfrygtighed“ (Kristianssand 1817) heder det Sp. 13: „Hvoraaf kjender man, at just denne Skrift, som vi have, er det sande Guds Ord?

Sv.: Af adskillige Ting, saasom Jødernes, Tyrkernes og andre ældgamle Slægters Tilstaaelse, da de beraabe sig paa samme Ord; af Skribenternes Overensstemmelse, af Spaadommenes Opfyldelse, af de mangfoldige Miraklers Stadfæstelse, og endelig af den store Fremgang, dette Ord har havt uden

Tvang og menneskelig Magt, ja midt i de blodigste Forfølgelser, da saa mange tusinde Martyrer har besejlet Sandheden med deres Blod.

Sp. 14: Men hvad skal den gjøre, som ikke endda tror, at Skriften er Guds Ord?

Sv.: Han skal forsøge at adlyde Ordet og give dets Virkning Rum i Hjertet, da bliver han snart vaer, at det har en overnaturlig og ret guddommelig Fynd, Kraft, Liv og Aand hos sig til at oplyse, overbevise, opmuntre, trøste og straffe Samvittigheden.

Joh. 7, 17. Dersom nogen vil gjøre hans Vilje, han skal kjende, om Lærdommen er af Gud, eller jeg taler af mig selv."

Man ser strax, at Sp. 13 omhandler *κρίτηρια* interna og externa, Sp. 14 Test. Sp. S.

Det staar for mig som en i alle Fald tvivlsom Sæg, om det apologetiske Materiale, som foreligger i Læren om *κρίτηρια* int. og ext., bør fremlægges i en Lærebog for Ungdommen. Hos Pontoppidan hører Sp. 13, ja endog Sp. 14 til de indcirklede og kan altsaa overspringes i Undervisningen. Men tages det nævnte Materiale med, maa det i alle Fald ske paa en saadan Maade og i en saadan Form, at det ikke volder Tvivl hos de unge istedetfor at grunde deres Vished. Skikket til at vække Tvivl bliver Fremstillingen da, naar den faar Udseende af, at man mener, alt retteligen kan eller bør afgjøres ved rent objektive Kriterier.

Er den ovenanførte Fremstilling saadan, at den ikke i nogen Maade forleder til denne fejlagtige Opfatning? — Naar der spørges: „Hvoraf kjende vi“ o. s. v., hvorefter Kriterierne opregnes, og der derefter tales om dem, som „endda“ ikke tror, da maa man unegtelig faa det Indtryk, at Meningen er denne: Der gives en Række af ydre Omstændigheder og Kjendemerker, som i og for sig er afgjørende Bevis for Skriftens Guddommelighed; at iagttage disse Omstændigheder

og disse Kjendemerker er den rette og naturlige Vej til at lære Inspirationens Kjendsgjerning at „kjende“. Er man „endda“ ikke overbevist, vil man „endda“ ikke tro, at Skriften er Guds Ord, saa faar man gribe til et andet Middel, som altsaa ingenlunde synes at være det første og nærmeste, end sige det eneste afgjørende (ikke „præceptum ac summum“, end sige „unicum“), og dette Middel er at give Ordets Virkning Rum, hvoraf Test. Sp. S. vil blive en Følge. — En anden Mislighed er den, at der i Sp. 13 bruges det svævende Udtryk: „kjende“. Er dette „kjende“ det samme som erkjende eller vide, da maa Meningen ligefrem blive den, at Inspirationens Kjendsgjerning af hine objektive Kriterier kan erkjendes eller vides. Vor Vished om Ordets Guddommelighed betegnes da ligefrem som en Vidensvished. Om dette er Meningen, kan ikke sees af Sp. 13. Dette Spørgsmaal bliver saaledes i sig selv uklart. Naar det i Sp. 14 heder: „den, som endda ikke tror“, da synes vistnok herved Sp. 13 at være fortolket derhen, at hint „Kjendskab“ alligevel maa blive at betegne som Tro; men hvorfor bruger man „kjende“, naar man mener „tro“? Det kan ikke negtes, at „kjende“ i Sp. 13 korresponderer paa en temmelig uadækvat eller i alle Fald uklar Maade med „tro“ i Sp. 14.

I det ved kgl. Resol. af 14de Juli 1843 autoriserede „Udtog“ af Pontoppidans Forklaring heder det:

„Sp. 6: Hvoraf ved vi, at denne Skrift (Bibelen) er Guds Ord?

Sv.: Af Spaadommenes Opfyldelse og de mange Mirakler, hvormed den er stadfæstet.

Sp. 7: Men hvad skal den gjøre, som endda ikke tror, at Bibelen er Guds Ord?

Sv.: Han skal forsøge at adlyde Ordet og give dets Virkning Rum i Hjertet.

Joh. 7, 17. Dersom nogen vil gjøre Guds Vilje o. s. v.“

I de ved kgl. Resol. af 14de Juli 1843 og kgl. Resol. af 16de Decbr. 1865 autoriserede Udtog heder det:

„Sp. 7 (6): Hvoraf vide vi (kunne vi vide), at de vare drevne af Guds Aand?

Sv.: Af deres Spaadømmes Opfyldelse og de mange Mirakler, hvormed deres Ord er stadfæstet.

Sp. 8(7): Men hvad skulle vi gøre for selv at erfare, at deres Ord er Guds Ord?

Sv.: Vi skulle forsøge at adlyde Ordet og give dets Virkning Rum i Hjertet. Joh. 7, 17.“

Ordets Virkning betegnes derefter som „et nyt Lys i Forstanden, Renhed og Kraft i Viljen og Fred i Samvittigheden.“

I Volrath Vogts „Forklaring af Luthers lille Katekismus efter Pontoppidan“ (Kristiania 1867) ser Spørgsmaalene og Svarene saaledes ud:

„Sp. 6: Hvoraf vide vi, at de vare drevne af Guds Aand?

Sv.: Fordi deres Spaadomme ere opfyldte, og fordi deres Ord er stadfæstet ved mange Undergjærninger.

Sp. 7: Kunne vi ikke ogsaa selv erfare, at deres Ord er Guds Ord?

Jo, ved at give Ordet Rum i vort Hjerte. Joh. 7, 17.“

I disse Udgaver er Fremstillingen mer eller mindre afvigende fra Pontoppidans i „Sandhed til Gudfrygtighed.“

Fælles for dem alle er, at de har optaget Begrebet at vide istedetfor kjende om Resultatet af de objektive Kriterier.

De tre sidstnævnte har indført Begrebet at erfare om Testn.

Sp. S., medens den førstnævnte har beholdt Pontoppidans

uheldige Form i Sp. 7. Den førstnævnte Udgave og især

Vogts udmærker sig derhos ved sin Korthed; det heder, at

vi ved at give Ordet — Ordets Virkning — Rum i Hjertet

kan komme til Vished om, at det er af Gud; men hvorle-

des, ved hvilke Virkninger dette sker, derom siges intet.

Endelig er der den Forskjel mellem „Sandhed til Gudfrøgtighed“ og den ved kgl. Resol. af 14de Juli 1843 autoriserede paa den ene Side og de tre sidstnævnte Fremstillinger paa den anden Side, at medens Test. Sp. S. hos hine kun synes bestemt for dem, som trods de klare Beviser „endda“ ikke vil tro, saa betones det klarere hos disse, at den personlige Erfaringsvished er nødvendig for enhver. („Hvad skulle vi gjøre for selv at erfare“ o. s. v.) Dette sidste gjælder dog mindre om Vogts Fremstilling, hvor det Spørgsmaal: „Kunne vi ogsaa selv erfare o. s. v.“ kun synes at indeholde, at der er en Mulighed for, at saadan Erfaring kan vindes, derimod ikke, at vi skal gjøre, hvad der kan gøres for at vinde denne Erfaring. Ogsaa hos Vogt kan Sagen ligesom hos Pontoppidan forklares saa, at den bliver et „donum superadditum“, som ikke er uomgængelig nødvendigt for enhver troende. Det at „give Ordet (Ordets Virkning) Ram i Hjertet“ er i og for sig noget, som vistnok hverken Pontoppidan eller Vogt kan ville betegne som mindre nødvendigt; men at dette er den eneste afgjørende og for alle nødvendige Vej til Vished om Ordets guddommelige Oprindelse, dette fremgaar ikke af deres Ord.

Er Sagens Stilling forbedret ved disse Endringer? Vor Anke mod Pontoppidans „kjende“, at Skriften er Guds Ord, var væsentlig den, at dette Udtryk er uklart. Naar det i de senere Udgaver hedder, at det kan vides, at de hellige Mænd var drevne af Guds Aand, da er dette Udtryk klart. Og Klarhed er jo altid bedre end Uklarhed. Men om det er rigtigt at sige, at dette kan vides, bliver et andet Spørgsmaal. Jeg tror det ikke. Jeg mener i alle Fald, at en Henvisning til den foregaaende Fremstilling af de gammellutherske Dogmatikers Lære om de objektive Kriterier er nok til at vise, at dette Udtryk ikke lader sig bringe i Harmoni med den ægte lutherske Betragtning af disse Kriteriers apologetiske

Betydning. I disse „Forklaringer“ betegnes Resultatet af de objektive Kriteriers Vurdering som en Viden. De gammel-lutherske DD. betegner Resultatet som en „fides humana“, altsaa for det første ikke Viden, men Tro, og for det andet en Tro, som ikke engang involverer nogen sand Vished; thi denne „menneskelige Tro“ betegner de selv tilsidst som væsentlig ensbetydende med Sandsynlighed. Der er altsaa virkelig en temmelig betydelig Forskel mellem den gamle lutherske Dogmatik og de nyere „Forklaringer“ i dette Stykke.

— Naar dette Spørgsmaal endelig skulde tages med, da mener jeg, at det dogmatisk havde været mere forsvarligt at give det saadan Form: „Hvilke ydre Vidnesbyrd har vi for, at de var drevne af Guds Aand?“ (Spaadommens Opfyldelse og Undrene). Det tilsvarende Udtryk, „indre Vidnesbyrd“ eller „Aandens indre Vidnesbyrd“, maatte da forekomme i det følgende. Det kunde kanske indlemmes i Svaret til det Spørgsmaal: „Hvad virker da Guds Ord hos dem, som giver det Rum i Hjertet?“ „Det virker et nyt Lys o. s. v. Dette kaldes den Hellig-Aands indre Vidnesbyrd, fordi det virkes i os ved Ordet af den Hellig-Aand.“ Formen og Ordningen kan være forskjellig; men Hovedsagen er, at det ikke gives Udseende af, at en Afgjærelse her kan ske ved blotte ydre Vidnesbyrd. Test. Sp. S. maa hævdes som det eneste afgjørende. — At Begrebet om at „vide“ er indført i denne Forbindelse kan altsaa ikke ansees som nogen Forbedring. At Begrebet „at erfare“ er brugt om den Helligaands Vidnesbyrd er derimod vistnok en Forbedring; thi Aandsvidnesbyrdet er helt igennem et Vidnesbyrd i indre Erfaringer. Endelig er det et betydeligt Fortrin, at Aandsvidnesbyrdet fremstilles som nødvendigt til Afgjærelsen. Men Skridtet kan i denne Henseende ikke blive taget fuldt ud, saalænge Spørgsmaal 7 (6) om de ydre Kriterier beholder den Form, det nu har. Aandsvidnesbyrdet bliver ikke det eneste vir-

kelig afgjørende — „testimonium unicum“ —, saalænge det efter Sp. 7 (6) ser ud, som om en virkelig Overbevisning — Vidensoverbevisning — ogsaa kan komme istand ved objektive Kriterier.

Pontoppidans „Sandhed til Gudfrygtighed“ viser tilbage til Speners „Forklaring“, hvor Spørgsmaal 4 (Belsheims Oversættelse. Bergen 1864) lyder saa: „Hvoraf kunne vi sikkert vide, at denne Skrift indeholder det egentlige Guds Ord?“ Svaret³²⁾ er ogsaa her i flere Henseender utilfredsstillende. Der paaberaabes som Bevis, hvad der i denne Forbindelse ikke kan gjælde som Bevis, men tvertom er det, som skulde bevises: „Fordi den er forfattet af Profeter og Apostle efter den Hellig-Aands Indgivelse 2 Petr. 1, 21; 2 Tim. 3, 16, 17.“ Der medtages blandt de objektive Kriterier Ting, som retteligen kun kan henregnes til Test.

31) Det lyder i sin Helhed saaledes: „1) Fordi den er forfattet af Profeterne og Apostlerne efter den Hellig-Aands Indgivelse. 2 Petr. 1, 21: De hellige Guds Mænd taledes, drevne af den Hellig-Aand. 2 Tim. 3, 16, 17: Den ganske Skrift er indblæst af Gud og nyttig til Lærdom, til Overbevisning, til Rettelse, til Optugtelse i Reifærdighed, at dei Guds Menneske man vorde dygtiggjort til al god Gjerning.“

2) Fordi den baade indeholder saa udførlige Spaadomme om tilkommende Ting, som ere forkyndte mange hundrede Aar for deres Opfyldelse, og ellers tillige handler saa herligt, simpelt og tydeligt, kraftigt og overbevisende for det menneskelige Hjerter om de Himmelige, som Kjød og Blod ikke kunne aabenbare. Den lærer ved sin Enfoldighed kraftigere, end nogen Verdensvisdom, at rense Sjæleens inderste Grund og føt at vende sig til Gud som den højeste Fuldkommenhed: den lover de evige, gode Ting efter dette Liv, og den anviser og giver ogsaa de guddommelige Midler dertil, hvilke ikke kunde være bekendte uden ved Skriften.

3) Fordi den Hellig-Aand kraftigen beæglers dens Sandhed i deres Hjerter, som læse den med Andagt uden Modstand og med gudelig Lydighed. 1 Joh. 5, 6: Det er Aanden, som vidner, efterdi Aanden er Sandheden.

4) Fordi den fra Begyndelsen af har havt den kristelige Kirkes Vidnesbyrd, og dens Sandhed er bleven stadfæstet ved mange tusinde Martyrs Blød.“

Sp. S. Og endelig: Dette sidste stilles paa lige Trin med istedetfor over de objektive Kriterier.

Det er i det hele taget uheldigt, at Pædagogerne i sin Fremstilling af dette Punkt, istedetfor at slutte sig til den ældre Skole af lutherske Theologer, har optaget den afvigende Synsmaade i dette Punkt, der, som vi før har seet, begyndte at gøre sig gjældende omtrent samtidigt med Pietismen²²).

De Skriftsteder, som gjerne anføres ved Fremstillingen af Test. Sp. S., er: Joh. 7, 17; 1 Joh. 5, 6. 10; 1 Thes. 1, 5. 6; 2, 13; Hbr. 4, 12; Rom. 1, 16; 10, 17.

Naar vore gamle fører Skriftbevis for sin Lære om Test. Sp. S., har man indvendt, at de gjør sig skyldige i en Cirkel. Staar Skriftens Paalidelighed foreløbigt i suspensio som det, der skal bevises, da kan man ikke af Skriften hente Beviset. — Men denne Indvending beror paa en Mis-kjendelse eller Misforstaaelse af dette Skriftbevises ejendommelige Betydning. Det, som ved det her saakaldte „Skriftbevis“ skal bevises, er egentlig ikke Skriftens guddommelige Oprindelse. Var dette Hensigten, de vilde man ganske vist gøre sig skyldig i en Cirkel. Men „Skriftbeviset“ betyder her intet andet end dette, at man ud af Skriften vil hente Principet for, hvordan den selv vil legitimeres, eller, naar Beviset er leveret, paavise, at denne Bevismaade stemmer overens med de Principer for Bevis, som Skriften efter sit Væsen og sin ejendommelige Betydning alene kan godkjende. Vil man altsaa paa Forhaand nedlægge nogen Protest imod, at der leveres et „Skriftbevis“ i denne For-

²²) Theol. Tidskr. N. R. I. p. 555 ff. Naar der her i dette Punkt er givet den ældre „orthodoxe“ Skole af lutherske Theologer et Fortrin fremfor den yngre Skole, som udviklede sig under kjendelig Paavirkning af Pietismen, da er dette ikke at forstaa som en almindelig Dom om Forholdet mellem disse Skoler. At den sidste Skole har sine ubestridelige Fortrin og sin umiskjendelige Fortjeneste fremfor hin, skal hermed ikke være negtet.

bindelse, da maa Protesten begrundes saaledes: Det er ikke sandt, at Skriften selv har Lov til at bestemme, hvorledes dens Paalidelighed skal bevises. Men en saadan Indvending vilde rigtignok umiddelbart ogsaa være en Protest imod al analog, herskende Praxis baade i Videnskaben og i Livet. Det er overalt og til alle Tider med Hensyn til Videnskaben faktisk blevet indrømmet, at den enkelte Videnskab virkelig har Lov og Ret til i Overensstemmelse med sin egen Ejendommelighed at bestemme Bevismaa den og Bevismidlerne for enhver Sats indenfor dens eget Omraad. En videnskabelig Sats maa bevises i Overensstemmelse med de Principer, som er væsentlige for vedkommende Videnskab. Vil man her gribe til Beviser, som er hentede fra et ganske heterogent videnskabeligt Omraad, da griber man ganske vist fejl; og vil den ene Videnskab efter sine Principer foreskrive den anden, hvorledes den maa føre sine Beviser, forat de skal kunne kjendes gyldige, da er dette intet andet end et vilkaarligt Overgreb. En matematisk Sats maa bevises i Overensstemmelse med de Love for Beviserne, som Mathematiken efter sin Ejendommelighed selv bestemmer; en æsthetisk Produktion maa bedømmes efter de Kriterier, som Æstetikken selv alene kan opstille. Matematikeren havde god Grund til at beklage sig, om Æsthetikeren forlangte af ham, at han skulde føre sine Beviser æsthetisk; og af Kunstneren vil man heller ikke forlange, at han skal finde sig i, at hans Arbejde bedømmes af en Komité, bestaaende af Mathematikere eller Naturforskere. Men en Indrømmelse, som man saaledes ikke betænker sig paa at yde nogen menneskelig — videnskabelig eller ikkevidenskabelig — Produktion, har man heller ingen Ret til at negte Skriften. Vi følger herved kun en Lov, som er fuldkommen almengyldig for den menneskelige Bevidsthed. Forholdet bliver med Hensyn til Skriften dette: Der spørges: Hvor skal vi henvende os for at hente Anvisning til den retts

Maade at overbevise os om den hellige Skrifts guddommelige Oprindelse paa? Svaret kan kun blive: Vi kan derom retteligen kun henvende os til Skriften selv. Vi er forpligtede til at forsøge og følge den Bevismaade, som Skriften selv efter sit Væsen foreskriver.

Det er altsaa allerede af den her anførte Grund udenfor al Tvivl, at der baade kan og maa føres Skriftbevis ogsaa i dette Lærepunkt. De gamle har forevrigt ikke besvaret Indvendingen paa den her antydede Maade. Det heder hos dem: Naar der siges, at det er uberettiget at ville bevise Skriftens Guddommelighed af Test. Sp. S. og Test. Sp. S. af Skriften, da svares herpaa: Aanden virker ved Ordet Forvisningen om Ordet; men denne Forvisning om Ordet er atter en Forvisning om Aanden; Ordets guddommelige Virkning i Hjertet kan kun have en guddommelig Aarsag²⁴⁾.

En anden Indvending mod Læren om Test. Sp. S., som naturligt nok maatte fremkomme, men som ikke mindre end

²⁴⁾ Quenstedt p. 101: Disting. inter circulum et regressum apodicticum seu demonstrativum: circulus proprie est, quando probatio in orbem redit et ab ignoto ad æque ignotum progreditur, sive quando resolutio non fit in notius et certius, sed in æque ignotum. Regressus demonstrativus est, quando a cognitione confusa ad distinctam procedimus. Quando autoritatem et divinitatem S. Scripturæ ex testimonio intrinseco Spiritus S. et ex Scripturæ S. testimonio Spiritus S. probamus, non committimus circulum, sed est regressus demonstrativus. Differunt enim tanquam causa et effectus: Spiritus S. enim primario operatur et efficit talem probationem et obsignationem per Verbum de Verbo Dei in corde fidelium, et hæc obsignatio eorum testatur de Spiritu S. tanquam effectus de sua causa.

Hollaz p. 140: Dist. inter circulum sophisticum et regressum demonstrativum. In circulo sophistico probatur ignotum per æque ignotum; in regressu vero demonstrativo a cognitione confusa ad distinctam procedimus. Nempe Scripturæ dignitas divina probatur per effectum supernaturalem Spiritus Sancti per Scripturam efficaciter operantis, illuminantis, convertentis, regenerantis, rehovantis. Si autem quæras: Hæc ille Spiritus divinus an malignus? tunc ab effectu, qui est divinus et salutarius, regredimur ad probandum, Spiritum interius testantem de divina Scripturæ origine esse divinum, sanctissimum et optimum.

den forrige beror paa Misforstaaelse og Miskjendelse af Forholdets dybe, personlige Inderlighed, er den, at et saadant „Bevis“ umulig kan benyttes til at overbevise andre. Det kan ikke med Rette forlanges, at en anden skal tro, at den hellige Skrift er Guds Aands Verk, fordi jeg paastaar, at Aanden vidner derom for mig. Den anden kan jo, uden at jeg er istand til at modbevise ham, paastaa, at dette beror paa Indbildningen, at det slet ikke forholder sig saa, eller i hvert Fald: dette bliver ikke noget Bevis for ham. Man faar Paastand mod Paastand²⁵).

Det forkjerte ved denne Indvending bestaar ikke deri, at Indvendingen i og for sig er blottet for al Sandhed. At Test. Sp. S. i alle Fald ikke umiddelbart kan bruges som Bevis for andre („ad alios convertendos“), er sandt og benegtes ikke af den gamle Dogmatik²⁶). Men, hvad der benegtes, fordi det strider mod Sagens sande Natur, er for det første den Tankegang, hvoraaf hin Indvending udspringer, eller hvorpaa den hviler som paa sin Forudsætning, den nemlig, at et Bevis for den hellige Skrifs guddommelige Oprindelse og Autoritet for at være fyldestgørende nødvendig maa være af en saadan Natur, at det ved objektive Bevismidler er skikket til at afvæbne enhver Modstand. Derfor henvises Modstanderne til den Betragtning, at hvad de her forlanger af den apologetiske Ar-

²⁵) Hollaz p. 141: Testimonium Spiritus sancti non videtur esse valida ratio movens hominem infidelem, ut credat, scripta prophetica et apostolica immediate a Deo dependere. Nam si tu dicas: Spiritus S. testatur in corde meo, hæc scripta inspirante Deo esse consignata: negabit infidelis, Spiritum S. hoc in corde tuo testari, adeoque hoc motivo ipsum non convinces.

²⁶) Hollaz p. 141: Respondet apposite ad hanc objectionem (se foreg. Citat) D. Kromayer in Theol. positivo-polém p. 20. Hoc testimonium internum, licet non valet *xpos έταρον*, i. e. ad convincendum alium (v. gr. Tu credere debes, hoc scriptum esse Deo *xyevórov*, quia ego in corde meo convictus sum, rem aliter se non habere), valet tamen *xpos έαυτον*, i. e. ad convincendum ipsum, qui Spiritus S. testimonium hæc de re sentit in corde suo.

gumentation, er noget, som ligger udenfor denne Argumentations Omraad, ja strider mod dens sande Natur og Væsen. Det er den kristelige Apologetiks Væsen, det er Kristendommens eget Væsen, som er miskjendt i sin Grund, naar man her forlanger almenlydigt Bevis udenfor den personlige Erfarings Omraad. Der mindes om, at det „Bevis“, hvorom her er Tale, beror ikke paa andet og bestaar ikke i andet end personlige Erfaringskjendsgjæringer; og det er selvfølgelig, at en personlig Erfaringskjendsgjærning ikke kan blive objektivt overbevisende og ikke umiddelbart overbevisende for andre end selve det Subjekt, som selv erfarer Kjendsgjærningen³⁷⁾.

Dernæst kan det jo vistnok heller ikke indrømmes, at Test. Sp. S. er ganske uden Betydning, hvor det gjælder at overbevise andre. Hvad der er Bevis for mig, kan jo vistnok ikke direkte tillige blive Bevis for andre, naar Beviskraften er knyttet til subjektive Betingelser, som findes hos mig, men kanske mangler hos den anden. Men indirekte og middelbart kan jo visselig en sterk subjektiv Overbevisning hos en faa meget stor Betydning, hvor det gjælder at overbevise andre. Kristendommen har sine Bekjendere ikke blot blandt Kvinder og Børn og „enfoldige“ Mennesker i dette Ords verdslige Betydning. Med Hensyn til saadanne Bekjendere vil Kristendommens Modstandere aldrig blive trætte af at behage sig i den Paastand, at deres Tro kun er et Produkt af sygelige Følelser og en overspændt Indbildningskraft i Forbindelse med en svagt udviklet Forstand. Kristendommen har ogsaa sine Bekjendere blandt Historiens dybsindigste Aander, blandt Videnskabens mest straalende Lys. Naar en

³⁷⁾ Kromayer Theol. pos. p. 20: Ut enim, dum vivimus, nos vivere, dum credimus, nos credere actu ipso experimur, ita, dum Spiritus S. veritatem in nobis confirmat, dum per verbum operatur et de verbo intus testificatur, tum eum operari et testificari similiter actu ipso experimur etc. Cfr. Not. 25.

Newton, en Koppler, en Pascal var ydmyge, skrifttroende Kristne, da var det vist ikke, fordi det skortede disse Mænd paa kritisk prøvende Forstand. At Verdens genialeste Mænd har staaet fast paa Skrifttroens Grund, denne Kjendsgjerning maa nødvendigvis indeholde et dragende Moment, og mange er nok de, der ved en saadan Iagttagelse, som kanske fra først af forbausede dem, har begyndt at vakle i sin selvkloge Ophejethed over Evangeliets Daarskab. Naar det paastaas, at subjektiv Overbevisning, subjektive Tilstande og Oplevelser er uden Betydning, hvor det gjælder at overbevise andre, da kunde her fremdeles henvises til, at den Sandhedens Klarhed og Sikkerhed, den stille Fred og Glæde under alt, den Hjertets Renhed — alt dette, som paa en saa ejendommelig Maade udmærker det kristelige Liv fremfor det verdslige, har en ganske overordentlig Vidnekræft midt i Verdens Merke, Ufred og Synd, og mange er nok de, som ved Synet af et kristeligt Livs Herlighed er blevne dragne til Kristendommen, og dermed til Skriften.

Endelig: kan den troende end ikke direkte og kategorisk overføre sin egen Overbevisning paa andre, saa kan han og vil han dog for andre pege paa den Vej, han har gaaet for at komme til denne Overbevisning. Han kan sige: Gaa den samme Vej, som jeg har gaaet, som alle de har gaaet, der har den samme Overbevisning som jeg, og du vil komme til det samme Maal! Gjør ikke længer Vold paa din egen Bevidsthed ligeoverfor Ordet, men tillad Ordet, baade med sin Tugt for dine Synder og med sin lægende Kraft, for din Skade at tale til dit Hjerte, m. a. O.: „giv Ordets Virkning Rum“, og se da til, om du ikke maa indrømme, at her foreligger en Skildring af dig selv og af din Nød, som bærer Sandhedens umiskjendelige Præg — kan du endnu negte, at du ser saaledes ud? — og se fremdeles til, om ikke dette samme Ord Anvisning til Oprejnsning fra dit Fald, og til Frelse for din

Sjel neje svarer til dit Hjertes, dit Livs dybeste Behov! — I Korthed: Den troende kan i Kraft af sin egen Erfaring give Anvisning til den hellige Skriffs frelsebringende Brug, hvoraf Test. Sp. S. vil være den nødvendige Følge³⁸⁾.

Test. Sp. S. har vistnok ikke Almengyldighed i samme Forstand, som et videnskabeligt Bevis er almenyldigt. Det er ikke intellektuelt almenyldigt. Derimod kan det nok siges, at det har etisk Almengyldighed. Et matematisk Bevis har intellektuel Almengyldighed, fordi dets Rigtighed kan og maa indrømmes af enhver, som har de fornødne intellektuelle Betingelser for at fatte det. Dette er ikke væsentlig afhængigt af etiske Betingelser. Men om Test. Sp. S. kan det med samme Ret siges, at det kan og maa indrømmes af enhver, som har de etiske Betingelser for at modtage det. For at kunne benegte vor Ret til at paastaa en Almengyldighed af denne Art maatte man overhovedet benegte, at der gives noget etisk almenyldigt. Men de Bud: „Du skal ikke slaa ihjel“, „du skal ikke stjele“, er dog viaselig almenyldige Bud, selv om de ikke faktisk indrømmes af alle. Ja selv ligeoverfor den, som principielt paastaar, at Tyveri og Mord er tilladelige Handlinger, mener vi at være i vor gode Ret, naar vi fremdeles holder frem, at Forbudet mod disse Handlinger er et etisk almenyldigt Forbud. Ingen faktisk og ingen principiel Negtelse af disse Bud er istand til at røkke deres etiske Almengyldighed. Og hvorfor kan ikke saadan Negtelse anfegte os? Fordi vi indse, at Negtelsen har sin Grund i etisk Depravation. — Naar Test. Sp. S. ikke modtages og ikke anerkjendes af alle, da har ogsaa dette sin

³⁸⁾ Osiander, Syst. theol. 1: Et annou sufficit, quod certos red-
dat eos, qui Spiritus illius testimonio donati? quia illi etiam gaudere
possunt, si sc. parem adhibeant cum ceteris diligentiam, legant, medi-
tentur verbum, ex cujus lectione Spiritus ille subintrat. Cfr., Klaiber
l. c. p. 20.

Grund i ethisk Depravation; det har ikkedestomindre i ethisk Forstand den størst mulige universelle Gyldighed, forsaavidt det er bestemt for alle og kan modtages af alle, saavisst som det stemmer med Menneskenaturens sande Væsen og Behov.

Det er fornemmelig den Anke, at Test. Sp. S. skulde mangle den rette Almengyldighed, i alle Fald i den Skikkelse, dette Lærepunkt har faaet i den ældre lutherske Dogmatik, som i Supranaturalismens og Rationalismens Tid har ledet Dogmatikerne enten til at omstøbe denne Lære, saaledes at den bliver omtrent uigenkendelig, eller til ligefrem at opgive den. — Man begyndte at optage den i Tidens flade Forbedrings-, Dyds- og Lyksalighedsteorier. Michaelis rykker til slut ud med den Erklæring, at han i hele sit Liv ikke har mærket noget til et saadant testimonium, et Argument, som rigtignok lige saa godt kan gjælde som et testimonium paupertatis med Hensyn til ham selv³⁹⁾. Michaelis indvender, at det saakalte Bevis alene er et Følelsesbevis, og at en Diskussion mellem Religionerne eller en Diskussion om den rette Religion paa saadan Basis bliver en Umulighed. Paa Følelser kan en falsk Religion med samme Ret eller Uret beraabe sig, som vor. Koranen gjør det ogsaa virkelig (hvor?). Vi har saaledes Følelser mod Følelser. Paa hvilken Side er Retten og Sandheden? Dette lader sig ikke afgjøre⁴⁰⁾.

At Test. Sp. S. er et blot og bart Følelsebevis, er en Paastand, som naturligvis beror paa en grundig Misforstaaelse

³⁹⁾ Klaiber I. c. p. 10.

⁴⁰⁾ Michaelis, Dogmatik p. 68: „Zum Beweise für Andere können sie (die Wiedergeborenen) es ohnehin nicht gebrauchen! Auch könnte ein Anderer für eine falsche Religion eben solche Gefühle haben, und den Koran gründet wirklich seine Göttlichkeit darauf. So hätten wir Gefühle zum Beweise gegen Gefühle zum Beweise.“ Cf. Klaiber p. 8.

af den hele Lære. At det har med vor Følelse at bestille, er saa. Men et er at sige dette, og et andet at paastaa, at det efter sit Væsen kun er en Paaberaabelse af Følelser. Test. Sp. S. har med vor Følelse at bestille af den Grund, at det er et Personlighedsbevis. Og deri ligger just dets Styrke. Men deraf følger ogsaa, at det har med mere end denne ene Side af vort Aandsliv at bestille. Test. Sp. S. er et Personlighedsbevis og betegner som saadant helt igennem et Værensforhold og lige saa lidt et Forhold i udelukkende Følelse, som i udelukkende Erkjendelse. Som et Værensforhold omfatter Forholdet det hele, udelte Aandsliv. Deri ligger dets Styrke; thi det er netop dette, som kræves paa Religionens Omraade, da den netop er Personlighedens dybeste Anliggende. Hvad der tilfredsstiller Personlighedens dybeste Behov, anbefaler sig uendeligt sterkere, end det, der kun tilfredsstiller en enkelt Side ved vort personlige Liv.

Med Hensyn dernæst til den Fordring, at der om Religionen, om den sande Religion, skal kunne forhandles paa samme Maade, som om ethvert andet Diskussionsobjekt, med „den sunde Menne- skesforstands“ Argumenter og Beviser, da beror dette atter paa den Misforstaaelse af, hvad Religion er, som Rationalismen har gjort sig skyldig i, naar den i Religionen kun ser den sunde Menneskesforstands Sag. Dersom Afgjørelsen her skal overlades til den blotte Forstand, er man ikke kommen et eneste Skridt længer, end om Afgjørelsen skal bero paa blotte Følelser. Det ene er en Ensidighed lige saa vel som det andet. — Fordringen om en Diskussion paa dette Omraad maa, saaledes som den gjerne fremføres, betegnes som en uberettiget Fordring. Den er uberettiget, for det første fordi den er umulig at tilfredsstille. Der gives i det religiøse intet absolut neutralt Omraade, hvor Tro og Vantro i al Gemyttighed kan passiare om, hvad der er Sandhed. Den troende har her for at vinde en anden for sin Overbevisning intet andet at

gjøre, end at give det aldeles praktiske Raad, at man giver Ordet Indgang og Adgang til at virke uden at hindres af forudfattede Meninger og Domme. — Fordringen er for det andet uberettiget, fordi den er unødvendig. Det maa tvertimod siges, at hvis en saadan Diskussion om Religionerne paa den sunde Mennekeforstands Basis eller paa en hvilkenksomhelst Basis var en Nødvendighed, da vilde Følgen blive den, at man aldrig kunde komme til fuldkommen Vished om den sande Religion og den sande Aabenbaring. Lad os tænke os et hvilket som helst Antal Religioner vejede paa denne religiøse Kritiks Vægtskaal og alle befundne for lette paa en nær, som man fandt sig besejret til at antage, fordi den fandtes vægtigere, end alle de andre, det vil da vel i Almindelighed siges: fordi den befandtes fornuftigere end alle de andre! Er det da dermed ogsaa ganske vist, at den er fuldvægtig? Med andre Ord: Er den Omstændighed, at den muligens anbefaler sig mere, end alle hine, en tilstrækkelig Borgen for, at den er den fuldkomne Religion, som svarer til Religionens Begreb? Hvem borger for, at der ikke i en eller anden Afkrog af Verden skjuler sig en Religion, som, om man kjendte den, kanske vilde findes i endnu højere Grad at fyldestgjøre alle „rimelige Fordringer“, end hin ene? Eller: hvem borger for, at en saadan ikke engang i Tiden vil findes? Disse og lignende Spørgsmaal vil den forlangte Diskussion aldrig kunne afgjøre; de vil blive staaende „aabne“, og Hjertet vil aldrig komme til Vished og til Fred.

Men en saadan Diskussion er heldigvis unødvendig, fordi den kristelige Aabenbaring er den absolute Aabenbaring og tilfredsstiller absolut. Der kan for den Kristne ikke blive Tale om procentvis at afveje, hvor mange Fortrin den kristelige Aabenbaring har fremfor enhver anden Visdom, som maatte snykke sig med Aabenbaringens Navn, fordi den kristelige Aabenbaring for ham ikke blot staar som Sandhed,

men som Sandheden, den absolute Sandhed, og fordi al anden religiøs Vejledning ikke staar for ham som højere eller lavere Aabenbaringsformer af den ene og samme religiøse Sandhed, men den staar væsentlig for ham som Løgn. Den kristelige Aabenbaring tilfredsstiller ham ikke blot graduelt, kvantitativt, mere end al menneskelig Lærdom; men den tilfredsstiller saaledes alt hans Behov, at han eo ipso er sig bevidst, at alt andet er og maa være væsentlig utilfredsstillende. Vilde saaledes nogen præsentere ham et andet Aabenbaringsdokument, end den hellige Skrift med den Paa-stand, at dette skulde være bedre og fuldkomnere, da kan han herved ikke i mindste Maade rokkes i sin Overbevisning. Han behøver ikke kritisk Kyndighed eller historisk Lærdom for at kunne afvise enhver saadan Fordring; at han ejer et Aabenbaringsdokument, som absolut tilfredsstiller al hans religiøse Trang, dette er ham tilstrækkelig Borgen for, at der intet andet eller bedre Aabenbaringsdokument findes. Sandheden er kun en. Til Forsvar for sin personlige Overbevisning behøver han ikke at paaberaabe sig andet end denne personlige Kjendsgjerning. — Den, der staar i dette sande, personlige Værensforshold til Religionen, kan ikke anfægtes af Forhandlingerne om den bedste Religion. Han er sig bevidst, at han ejer den, som ikke alene er den bedste, men den eneste gode.

Strauss har fundet ud, at Læren om Test. Sp. S. er „Protestantismens Achilleshæl.“ Saaledes skjuler man sin Forlegenhed ligeoverfor Argumenter, som man er ude af Stand til at imødegaa. — Denne Lære er Protestantismens Styrke. En uvilkaarlig Fornemmelse heraf turde være den bedste Forklaringsgrund til Modstandernes Iver netop ligeoverfor dette Punkt.

Strauss mener, at denne Lære fører enten til Fanatisme eller til Rationalisme. Den fører til Fanatisme. Thi naar det først er den Hellig-Aands Vidnesbyrd i Hjertet, som giver Skriften dens Autoritet, da bliver ikke Skriften,

men dette indre Aandsvidnesbyrd højeste Instans i Troessa-
ger. Men dette, mener Strauss, er Fanatisme.

Denne Indvending vilde selvfølgelig alene da kunne gjælde,
naar Aandsvidnesbyrdet fastholdtes som noget fra Skriftens
Udsagn adskilt og forskjelligt. Men Aandsvidnesbyrdet
fastholdes tvertimod for det første som noget, der alene kan
formidles ved selve Skriftens rette Brag. Og dernæst er det
ikke et Vidnesbyrd om sig selv som højere Instans,
men det er netop et Vidnesbyrd om Skriften. Test. Sp. S.
har aldrig i den lutherske Dogmatik indtaget en saadan Stil-
ling, som „det indre Lys“ i Kvækerismen. Det vil ikke gjøre
Skriften overflødig, men det vil stadfæste Skriften.

Den anden Indvending var den, at det fører til Rationa-
lisme. Hvad borger nemlig for, at det paaberaabte Vidnesbyrd
er et guddommeligt Vidnesbyrd? Her maa Fornuftens Doku-
mentation tages tilhjælp, og saa er vi oppe i Rationalismen.

Indvendingen hviler, som man ser, paa den Forudsæt-
ning, at intet i og for sig er umiddelbart vist. Denne
skeptiske Sats har dog aldrig formaaet at holde sig hverken i
Videnskaben eller i Livet. Der gives vel ingen mere util-
fredsstillende Vandring i Aandens Verden end den, som fører
ind i Kausalitetsrækkens slette Uendelighed. Og Livet siger
det med tusinde Munde, at der er noget, som i sig selv er
vist og evig gyldigt. Er det vist, at denne Blomst er
skjøn? Hvorfor er det vist? Nu, derpaa kunde der
kanske gives adskillige Svar. Men vi vil spørge: Er et Men-
neske, som overhovedet er begavet med Skjønhedssans, mere
vis paa, at Blomsten er skjøn, efterat han forsøgt en Besva-
relse af dette hvorfor, end før? — Er det vist, at A er — A?

— Er det vist, at den rette Kur er bleven anvendt, naar jeg
ved Kuren er bleven helbredet fra en Sygdom, som truede
mit Liv? Er det vist, at det Ord er fra Aandens rette Læge,
som formaar at læge min Sjæls dødelige Saar? Helbredelsen

er en Kjendsgjerning, som ikke behøver nogen anden Bevid-
nelse end sig selv. At Virkningen er af Gud, er mig lige
saa umiddelbart vist, som jeg er umiddelbart vis paa, at den
ikke kan være af Mennesker. — Det afgjørende er saaledes
allerede anbragt; og naar en rationalistisk Apologetik kommer
bagefter med tre plausible Grunde, hentede fra den sunde
Menneskeforstand, da takker man for Ulejligheden; men de
er nok ganske overflødige.

Det vil af den foregaaende Fremstilling sees, at det
Objekt for Test. Sp. S., som overalt er havt for Øje, er den
hellige Skriffs frelsende Indhold i det hele, „*verbum di-
vinum*“ i snevrere Betydning. Derfor heder det, at Aands-
vidnesbyrdet ikke er knyttet til de bibelske Bøgers nærmeste,
historisk, tilblevne Skikkelse, f. Eks. til Sproget; det angaar
„Læren“, „Meningen“ ⁴¹). Testimoniet fremtræder jo og-
saa overalt som det subjektive Produkt af Skriftens objektive
Frelsebudskab. Dette maa blive bestemmende for, hvor-
dan vi i Overensstemmelse med den hele Fremstilling har at
tænke os Aandsvidnesbyrdet i Forhold til de enkelte bi-
belske Bøgers Kanonicitet. Herom maa der jo nemlig
nødvendig spørges, da DD. udtrykkelig forlanger Test. Sp. S.
anerkjendt som det grundbestemmende for al bibelsk
Autoritet. Men Fremstillingen lider her af en kjendelig

⁴¹) *Interna vis illuminatrix scripturæ est conjuncta sensui in
quavis lingua* (Bajer).

Hollaz p. 148: *Quare cum supra adducta $\chi\rho\iota\sigma\mu\alpha$ (hvortil i
videre Betydning ogsaa Test. Sp. S. hører) nos certificent, sensum
vel doctrinam sacre Scripturæ immediate a Deo esse profectam, ca-
nonicam Scripturæ autoritatem heic prolixè probare nil attinet, si spec-
tes doctrinam canonis.*

Quenstedt p. 100: *Testatur autem Spiritus, quod doctrinam Spi-
ritus S. sit veritas b. e. verissima, quando interius per doctrinam
a se patefactam et in Scripturis comprehensam in hominum cordi-
bus operatur, ea pulsat, trahit ac movet, ut eam a Deo profectam sive
vere divinam esse credant.*

Lakune, idet der ikke findes nogen speciel Anvendelse af den almindelige Grundsætning paa de enkelte Skrifter. Vi maa altsaa paa egen Haand søge at danne os en Forestilling herom i Overensstemmelse med de dogmatiske Forudsætninger. — Jo mere Læseren med hele sin Bevidsthed lever sig ind i den hellige Skrifts levende Organisme som den Atmosfære, hvori hans religiøse Liv aander, desto mere vil efterhaanden hans Judicium, hans Evne til at skjelne mellem kanonisk og ikke-kanonisk, apokryfisk eller profan Literatur skjærpes. Denne Udvikling i kritisk Retning, der er et med hans kristelige Personlighedsudvikling, vil blive væsentlig analog med og til- lige væsentlig bestemt af hans tiltagende Evne til indenfor Skriftens eget Omraad at skjelne mellem det centrale og det periferiske. — At et bibelsk Skrift naturligt indordner sig som organisk Led i den Organisme af Skrifter, hvorfra han hidtil har hentet al sin Sandhedserkjendelse, at dets Indhold — per analogiam fidei — naturligt slutter sig til hans kristelige Bevidstheds øvrige Indhold, og det paa samme Maade, som dette er blevet hans Ejendom, dette vil for ham blive det første og væsentligt bestemmende. Er der forud for dette erfaringsmæssige Indtryk af vedkommende Bog gaaet videnskabelige Undersøgelser om Bogens Ægthed o. s. v., da har disse Betydning væsentlig været en propædæntisk; følger disse Undersøgelser efter, da vil de tjene til at støtte og bekræfte den Erkjendelse, han allerede har. — Test. Sp. S. er conditio sine qua non, absolut nødvendig for enhver, som vil komme til fuld og sand Overbevisning. Dette følger ligefrem af DD.'s Lære om Aandsbeviset som „Testimonium unicum“. Der kan fuldt vel existere en personlig Overbevisning om de bibelske Bøgers Kanonicitet ogsaa uden videnskabelig Undersøgelse.

Med sin Lære om Test. Sp. S. vil Dogmatikerne imidlertid ikke gøre Videnskaben overflødig. Aandsbeviset er ikke bestemt til at træde istedetfor enhver viden-

skabelig Undersegelse. Denne har sin ejendommelige Betydning indenfor sit eget Omraad. — Tænker vi nemlig paa *verbum divinum* i videre Betydning, *scriptura sacra* som en Komplex af Skrifter af visse Forfattere, fra bestemte historiske Tider, da opstaar en Række historiske og kritiske Spørgsmaal, hvormed Aandsbeviset ikke staar i nogen direkte og umiddelbar Sammenhæng. Kan end den enkelte fuldt vel blive staaende ved Test. Sp. S. som det for ham fuldkommen afgjørende ved Bestemmelsen af de bibelske Bøgers Kanonicitet, saa vil der dog altid i Kirken findes Trang til at se denne Tro historisk-videnskabeligt begrundet, saa vidt, som dette efter Sagens Natur og med de forhaandenværende Hjælpemidler lader sig gjøre. Dette er ikke andet, end hvad der ligger i Troens eget Væsen i Almindelighed. Kirken har Trang til Videnskab, fordi Troen ikke er noget, som er ligegyldigt for al Erkjendelse. At ville fornægte Trangen til Videnskab er at ville fornægte Trangen til Erkjendelse. — Naar det derimod paastaaes, at Kirken som troende ogsaa har Trang til videnskabelig Erkjendelse, at den navnlig ogsaa har Trang til en videnskabelig Erkjendelse i det Punkt, hvormed her er Tale, en videnskabelig Vurdering af det objektive, historiske Grundlag, hvorpaa vor Ret til at anse disse bestemte bibelske Bøger for kanoniske hviler, da maa man kun ikke glemme, at al kristelig Erkjendelse er en Troeserkjendelse, en Erkjendelse i Troen og under Troens Forudsætning, at heller ikke her den videnskabelige Dokumentation kan overflødiggjøre eller vil overflødiggjøre Troen. Naar Kirken har fremlagt sine objektive, historiske Præmisser som Vidnesbyrd for de bibelske Bøgers Kanonicitet, da bliver Resultatet heraf ikke en Konklusion over eller udenfor Troen. „Konklusionen — siger Bajer — ophører imidlertid ikke at være de fide“⁴²⁾.

⁴²⁾ Bajer p. 77: *Conclusio interim (o: licet adscito testimonio ecclesie) non desinit esse de fide: prout alias non solum ex dubis*

— Man overlader træstig de historiske Spørgsmaal om de bibelske Bøgers Authenti, deres Affattelsestid, Sprog o. s. v. til den historiske Kritik og forlanger, at disse Undersøgelser skal holdes rent historisk, uden dogmatisk Indblanding (en Norm, som imidlertid ikke altid er bleyen overholdt), og man frygter ikke for Udfaldet. Ja, Spørgsmaalet om det afgjørende for et Skrifts Kanonicitet holdes endog saa bestemt ud fra de historisk-kritiske Undersøgelser om et Skrifts Ægthed o. s. v., at der paastaes, at et historisk Bevis for et Skrifts Uægthed — f. Eks., at det første Evangelium ikke er af Matthæus — ikke eo ipso ophæver vor Ret til at anse samme Skrift som kanonisk⁴³). Omvendt maa det da vel ogsaa kunne siges, at et historisk Bevis for et Skrifts apostoliske Affattelse ikke er nok til at begrunde dets Kanonicitet; Test Sp. S. er uomgængelig nødvendigt.

Ved den specielle Bestemmelse af de enkelte Bøgers Kanonicitet i Modsætning til de apokryfiske Bøger har man Grund til at vente at se disse Principer gennemførte i det enkelte. Dette er, som sagt, ikke skeet, i alle Fald ikke i den Udstrækning, og med den Klarhed, som ønskeligt kunde være, ligesom ogsaa selve det principielle Forhold mellem Test Sp. S. og det historisk-kritiske Apparat, som her sattes igang, havde behovet en nærmere Belysning. — Dette Apparat hører forevrigt selvfølgelig ikke hjemme under den dogmatiske,

præmissis revelatis, verum etiam ex una revelata et altera metaphysice aut moraliter evidente sequitur conclusio revelata et fide divina credenda. — Det logiske Underlag for denne Argumentation findes udførligt fremstillet hos Musæus l. c. p. 554 sq.

⁴³) Gerhard p. 33 (Preuss): *Distinctæ sunt quæstiones, an Evangelium Matthæi sit Matthæi, et an sit canonicum. Prior est fidei historica et pendet ex testificatione historica, quæ suffragium dat libri titulo. Posterior est non solum historica, sed etiam dogmatica, nec dependet solum ex testificatione historica, sed etiam argumentis insitiis et interno Spiritus sancti testimonio.*

men under den isagogiske Disciplin. Det maa betegnes som et Misgreb, at man har givet dette Apparat Plads i det dogmatiske System. I dette Misgreb ligger vistnok for en stor Del Grunden til, at det i sin Helhed er mindre tilfredsstillende. Naar Dogmatikeren faar med det rent historiske at bestille, bliver hans Behandling af Historien nolens volens dogmatisk. Historiens Ret krænkes af det dogmatiske, ligesom omvendt det dogmatiske Ret krænkes af det historiske. Det sidste finder hos vore DD, ikke mindre Sted, end det første. Et andet Spørgsmaal, som heller ikke har faaet nogen bestemt Afgørelse hos de gamle Dogmatikere, er Spørgsmaalet om Forholdet mellem Test. Sp. S. og den frie kirkelige Forkyndelse. Aandsvidnesbyrdet anføres oftere som Argument for Inspirationen. Naar det ved Siden heraffræmhes, at Testimoniet egentlig kun gjælder „verbum divinum“ som et Sandhedens og Frelsens Ord fra Gud, bortset fra dette Ords menneskelige Ejendommeligheder, saaledes som disse er mangfoldigt bestaende ved individuelle, personlige, lokale og temporære Omstændigheder, da ligger det nær at spørge: Er ikke her Begrebet om det inspirerede Ord taget i videre Betydning — Sandhedens Ord fra Gud, bortset fra den ejendommelige Maade, hvorpaa dette Ord er menneskelig formidlet for Verden, altsaa bortset fra det, som i nævrere Forstand kaldes Inspiration? — Dersom dette er Meningen, da vilde der formodentlig ikke være noget i Vejen for at antage, at ogsaa den kirkelige Forkyndelse kan medføre Test. Sp. S. Ogsaa den er som Sandhedens Ord et Ord fra Gud; thi al Sandhed er fra Gud. — Men Spørgsmaalet bliver da atter, om vi ikke her kommer ind paa en Tankegang, som tilslut fører bort fra det specifikke ved Begrebet om Test. Sp. S. Lægges Tyngdepunktet ved Test. Sp. S., den egentlige „nervus probandi“, i Ordets egen indre immanente Sandhed og ikke i dets overnaturlige Kraft som „medium salutis“, da maa

der jo for al Sandhed kunne existere et Test. Sp. S. Al Sandhed er fra Gud, ogsaa den mathematiske Sandhed. Gives der altsaa ogsaa et Test. Sp. S. for den mathematiske Sats, at $2 \times 2 = 4$? Hvis saa er, hvori bestaar da den specifikke Forskjel mellem den Maade, hvorpaa Skriften legitimerer sig for os som Guds Ord, og den Maade, hvorpaa en exakt Videnskabs Sæts og Axiomer legitimerer sig for vor Bevidsthed som Sandhed? Vi har seet, at den dogmatiske Fremstilling har været inde paa en Sammenligning mellem de videnskabelige Axiomers og den hellige Skrifts Forhold til vor Bevidsthed; men vi har ogsaa seet, at denne Sammenligning ikke blev fuldt udført. Det ligger unegteligt nærmere at antage, at Dogmatikerne virkelig vil have Test. Sp. S. anseet som Argument for Inspirationen i dette Ords snevrere, dogmatisk fixerede Betydning, og at de vil have det knyttet til den kanoniske Skriftkodex med Udelukkelse af enhver ikke-kanonisk Forkyndelse. Kan det nemlig end i videre Betydning siges, at ogsaa den kirkelige Forkyndelse er et Guds Ord, saa kan det dog ikke siges, at denne Forkyndelse medfører samme frelsende Virkninger, som den hellige Skrift selv. Er det nu netop paa disse frelsende Virkninger, at Test. Sp. S. beror, da maa man ogsaa konsekvent frakjende den kirkelige Forkyndelse som saadan Evnen til at fremkalde Test. Sp. S. Vilde man desuagtet hævde Test. Sp. S. ogsaa for denne Forkyndelse, da kom man til at gaa Skriftens Betydning som „medium salutis“ for nær. Eller endelig: Er man her berettiget til at tænke paa en Kvantitetsforskjel, saaledes, at Ordets Prædiken til en vis Grad er istand til at medføre Aandsvidnesbyrdet, i samme Grad nemlig, som den er, hvad den skal være: en fuldkommen tro Afspejling af Skriftens Tankegang, dens Aand, dens Indhold og dens Udtryksmaade? I saa Fald kunde det jo alligevel siges, at Testimoniet egentlig blev et Argument

for det Ord, hvori hin Forkyndelse har sin Kilde, noget, som praktisk vilde bevise sig derved, at Testimoniet udeblev, naar Forkyndelsen og i samme Grad som Forkyndelsen løsrev sig fra sin Kilde.

Disse og lignende Spørgsmaal trænger til en Besvarelse; men jeg maa her lade dem henstaa ubesvarede, da de neppe — nogenlunde direkte i alle Fald — lader sig besvare af de Kilder, som har været mig tilgængelige.

og det Ord, hvori den Forskydelsen har sin Kilde; noget som faktisk vilde bevise sig selv, at Testimoniet udspejler, naar Forskydelsen og i samme Grad som Forskydelsen opseer sig fra sin Kilde.

— noemde dieke i alle Fall — later in besprek af de
men jeg, man her lade dem bestaa ubesvarede, da de neppe
Dise og lignende Spørgsmaal trænger til en Besvarelse;

Pietismens Begreb og Væsen.

A1

CHRISTEN BRUN.

Kand. i Theol.

„Veritas et pietas“.

Unschuldige Nachrichten.

Ved Konkordieformelens Udarbejdelse havde den lutherske Kirke fuldendt sin symboldannende Virksomhed. Det Lærebegreb, som herved var blevet fixeret, var en Frugt af lange og tunge Kampe, hvori den rene Læres Guld, som den lutherske Kirke ved Reformationen mejsommeligén havde tilkjæmpet sig, nær var blevet opblandet med urent Metal. Jo større det Aandsarbejde havde været, der fra Kirkens Side var krævet og lagt for Dagen for at opdage den urene Lære i dens skjulte Fremtrængen og afværge dens Udbredelse, des større maatte og Kjærligheden til den saaledes vundne Lære blive. Kirken maatte føle det som en af sine første Ogaver, at vaage over Læren, at modarbejde Alt, hvad der kunde for- dunkle dens Renhed, fordybe sig i den vundne Sandhed, videre udvikle den og saaledes overlevere den til de kommende Slægter. Den Stræben, som heri kom tilsyne, var en i Sandhed ægte luthersk; det var Reformationens Arvegods til sine tro Sønner. Det var jo det alvorlige Ord, hvormed Luther traadte frem ligeoverfor den romerske Kirke, det nemlig, at Kilden til alt det Forfald og al den Fordærvelse, som raadete inden den, laa i Forvanskningen af den Sandhed, til hvis

Pille og Grundvold Kirken var udkaaret. Som den eneste Helsebod for Kirken havde han peget paa de i Skriften indeholdte guddommelige Sandheder, af hvilke alene et nyt, kraftigt christeligt Liv kunde spire frem. Denne Erkjendelse af den inderlige Sammenhæng, hvori saaledes Livet staar til Læren som det Fundament, hvorpaa det hviler, og hvorfra det springer frem, er et Grundmærke for den lutherske Kirke. Det var derfor en priselig Opgave, som det 17de Aarhundredes orthodoxe Theologer satte sig. Med dyb Erkjendelse af de Forpligtelser, der paahvilede dem som Lærere inden den lutherske Kirke, bestræbte de sig for i fast Tilslutning til den i de lutherske Symboler nedlagte Lære at give Lærebegrebet en saadan fast systematisk Ordning og bestemt Formulering, at det kunde staa urokket af alle Angreb. Stor var deres Kjærlighed og Nidkjerhed i dette sit Arbejde. Stor og i Sandhed beundringsværdig var det Skarpsind, hvormed de udarbejdede den lutherske Lære indtil dens allerfineste Dele. At man i denne Tid sporer en vis Mangel paa Friskhed og Bevægelse inden Theologien, hænger for en Del sammen med denne Tids Forhold til den forangaaende. Den reformatoriske Tid havde den Opgave, at sætte de store Principer ind i Historien. De kunde ikke med et Slag trænge igjennem efter hele sin Frugtbarhed og Dybde. De vare nedlagte i Jorden som Sædekorn, der vel i sig vare rige og herlige, men dog tiltrængte en omhyggelig Pleje, for at alle de frugtbare Spirer, der laa indesluttede i dem, kunde skyde sin Vækst og træde fuldt frem i Dagen. I dette Punkt traadte den efterreformatoriske Tid ind med sit Arbejde, som blev det, at føre Reformationens Principer saaledes ind i den almindelige Bevidsthed, at de kunde blive en Magt, der kunde bære og beherske den hele følgende Udvikling. Men aldrig vil en saadan konservativ Tid kunne øve en saa tiltrækkende Kraft, som den skaberiske Tid, der gik foran, da de nye Principer med Sand-

hedens hele Magt brød frem. Er Tidens konservativ-traditionelle Charakter saaledes begrundet i Forholdenes eget Krav, vil det sees, hvor uretfærdige saadanne Domme ere, der med fuldstændig Miskjendelse af den Aand, der besjælede det 17de Aarhundredes orthodoxe Theologer, i denne Tid ikke ejner andet end theologiske Kjævlerier og scholastisk-spidsfindige Udformninger af Læren. Det 17de Aarhundredes orthodoxe Periode har idethele været underkastet en altfor ubillig Bedømmelse. Man har skildret den som en Tid, da Kirkens Ager laa aldeles brak, da ingen Blomster spirede og ingen Livskilder sprudlede, men idel Død raadede overalt. Dette er en Overdrivelse. Urigtigheden heraf fremlyser allerede deraf, at vi have en rig Skat af Psalmer fra denne Tid. Er det nu end saa, „at poetisk fromme Timer intet utvivlsomt Bevis kunne afgive for en af Fromheden gennemtrængt Personlighed“ ¹⁾, altid vidne dog disse Digtninge om en Sangbund, af hvilken Tonerne ere gaaede frem, forudsætte de Tilstedeværelsen af et aandeligt Liv inden Kirken, hvorfra de vækkende Impulser kunde udgaa. Men end større Vægt lægge vi paa den asketiske Literatur, som den lutherske Kirke i dette Tidsrum har at opvise. Vi behøve kun at minde om Mænd, som Johan Arndt, Joachim Lütke mann og Heinrich Müller. Vare end deres Skrifter ofte mindre vel seede af Theologerne, Folket greb dem med Glæde og fandt deri en kraftig Næring for sit religiøse Liv. Tyskland kan ogsaa i denne Tid opvise en hel Række af christelige Personligheder, der med streng Orthodoxi forbandt en udpræget Sands for praktisk Christendom og satte sig til Formaal at arbejde for dens Fremme. Foruden de allerede nævnte ville vi fremhæve Mænd som Joh. Gerhard, J. Meyfart, Val. Andrea og Joh. Saubert ²⁾. Man

¹⁾ Tholuck, Das kirchliche Leben des 17. Jahrhunderts. 1861. I, 216.

²⁾ Tholuck, Lebenszeugen der lutherischen Kirche aus allen Ständen vor und während der Zeit des dreissigjährigen Krieges. Berlin 1859.

kunde sige: Men disse Mænd indtage dog i det Hele og Store en oppositionel Stilling inden Kirken! Ganske vist! Men de ere dog fremvoksede af Kirkens eget Liv, og den Kirke, der kan frembringe en saadan Række af levende Vidner, kan ikke siges at være blottet for alt Liv. „Og desforuden, hvor mange kostelige Blomster fra Bonde- og Haandværkerkrødsen og fra Kvindeverdenen kan ikke dengang have staaet i den lutherske Kirkes Have, hvis Navne ikke staaar optegnet i nogen Kirkehistorie, men kun i deres Bog, som ere beskikkede til det evige Liv!“¹⁾

Hermed skal det dog ikke være sagt, at hin Opposition overhovedet var uberettiget, eller at vor Tanke med ublandet Glæde kan dvæle ved denne Tid. Ingenlunde! Meget mere maa vi sige, at denne Tid var rigere paa Skygge end paa Lys, at den led af store Brøst og Mangler, ja at den gennem en Samvirken af flere Omstændigheder var geraadet i et saadant Forfald, at den ved Pietismen intrædende Reaktion maatte siges at være i sin gode historiske Ret. Da nu Pietismen netop faar sin ejendommelige Charakter ved Modsætningen til den Tid, som gaar forud, er det nødvendigt, for at ikke vor Betragtning skal svæve i Luften, at kaste et Blik paa denne Tids særegne Brøst og Mangler.

Betragte vi først Theologiens Tilstand, saa have vi allerede sagt, at Theologerne med Sikkerhed greb den Opgave, som Tiden bød dem, og at de med Alvor, Nidkjerhed og Dygtighed stræbte at løse den. De handlede ret deri, at de ikke vilde opføre sin Theologi, løsreven fra denne Videnskabs historiske Udvikling, men opbygge den paa det af Reformatorerne lagte Grundlag. Men de formaaede ikke at bevare dette Standpunkt rent. I sin Kjærlighed til den lutherske Lære og i sin Overbevisning om, at den havde Sandheden, glemte de

¹⁾ Tholuck, Das kirchliche Leben, I, 216. end, 2. Aufl. 1877.

kun altfor meget, at denne Sandhed skulde videre udvikles. Sandheden var vunden, de havde at bevare den. Men de oversaa, at Sandhedens Bevarelse ikke beror paa en mere eller mindre mekanisk Fastholden ved den, men forudsætter en Fordybelse i den og en videre Udvikling af den. Et Autoritetsherredømme vinder derved stærkt Raaderum inden Theologien. Navnlig er det Luthers Autoritet, der gøres gjældende paa en saadan Maade, at derved den videnskabelige Frihed i høj Grad hemmes. Ogsaa Symbolernes Betydning overvurderes. I sin Forvisning om deres Skriftmæssighed udvikles mere og mere for dem Forskjellen mellem Skrift og Symbol. De sandede Synspunkter for Forholdet mellem dem, som Konkordieformelen opstiller, efter hvilke Skriften er „den eneste Regel og Rettesnor, hvorefter alle Lærere og Lærdomme tilhobe ere at bedømme, medens alle andre Skrifter ikke ere at antage som noget Andet eller Mere, end som Vidner om, i hvilken Skikkelse og paa hvilke Steder efter Apostlenes Tid hin Profeternes og Apostlenes Lære er bleven bevaret“, — denne skarpe Distinktion træder i den Grad ud af Bevidstheden, at Symbolerne rykkes frem til at blive Norm for Tro og Lære. Denne guddommelige Autoritet, som tillagdes Symbolerne, var ikke blot til Skade for den videnskabelige Frihed, men hindrede og Theologiens Liv og Friskhed. Thi denne er væsentlig betinget af, at Theologien atter og atter gaar tilbage til den Kilde, hvorfra den selv er sprungen frem, forat friske Livsstrømme stadig kunne tilflyde den. Men dette ansaaes i mere eller mindre Grad for overflødigt; thi de havde jo Sandheden. Det exegetiske Studium træder derfor stærkt i Baggrunden, saaat endog henimod Midten af Aarhundredet de exegetiske Forelæsningsrækker mere og mere forsvinder af Lektionskatalogerne¹⁾. Og hvor det drives, der staar det efter

¹⁾ Tholuck, Das kirchliche Leben, I, 71. (and, Joubert)

Tidens overvejende dogmatiske Interesse i Dogmatikens Tjeneste. Hermed staaer og en anden Skjævhed i neje Sammenhæng. Idet Theologien løsrevs fra den levende Rapport, hvori den skulde staa til den hellige Skrift, antog den efterhaanden Charakteren af en Tradition, der overleveredes fra Slægt til Slægt. Istedetfor at gaa ind i Udviklingen gjennem en selvstændig Tilegnelse af den, saaat det Givne tillige blev et Produkt af deres eget Aandsarbejde, greb Theologerne kun altfor meget uden en selvstændig Aandens Formidling, hvad der blev dem rakt, og saa sin Opgave kun deri, at give Stoffet sin systematiske Formulering. Paa samme Tid, som Følgen heraf maatte blive den, at Theologien kom til at staa i et mere udvortes Forhold til det indre Troesliv, beredes herved ogsaa Vejen for en ny Scholastiks Indtrængen paa den lutherske Theologies Gebet. Theologien stod i Fare for at blive et stivt logisk Schema. Hertil bidrog og foruden Kampene med Jesuiterne, hvori Protestanterne maatte møde dem med deres egne Vaaben, fornærmelig den Indflydelse, som det mere indgaaende Studium af den Aristoteliske Filosofi fik paa Theologien¹⁾.

Men ikke blot var der Misligheder ved selve Theologiens Behandling, men Hovedfejlen hos denne Tids Theologer var deres ensidige Betoning af den rene Lære. At det var en Hovedopgave for Kirken at værne om Lærens Renhed, var dybt indprentet i deres Bevidsthed; men ikke saa klart stod det for dem, hvad det var, som gav Lærens Renhed en saa høj Betydning, at det var dens inderlige Sammenhæng med Livet, at den var Livets Rod og derfor den nødvendige Betingelse for dets Sundhed og Renhed. Netop det, der skulde give Kampen den fulde Vægt og Kraft, den rette Aandens

¹⁾ Tholuck, Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs im Verlaufe des 17. Jahrhunderts. Hamburg und Gotha 1852. p. 55.

Salvelse til at drage Sværdet for den rene Læres Sag, nemlig Bevidstheden om, at Kampen førtes i Livets egen Interesse, er ikke den beherskende Grundtanke. Hvor man saaledes lægger Vægten paa Læren som Noget, der har Betydning i og for sig, og løsriver den fra det tjenende Forhold, hvori den som Midlet til at skabe og nære Livet skal staa til Kirken, der ligge store Farer nær. Først den, at man slaar sig til Ro med at have den rene Lære, som om der til at være en Christen ikke krævedes Andet, end at have en ret Viden om Christendommens Sandheder. Det er efter denne Skjævhed, man har betegnet denne Tid som den døde Orthodoxies Tid, en Betegnelse, der, som vi ovenfor have paavist, i den Udstrækning, hvori den anvendes, er uhistorisk, fordi den aldeles miskjender de forhaandenværende Livselementer. Men det er det Sande i denne Paastand, at, altsædsvan med Tidens Fremadskriden Ensighedederne forhøjes, kjølnes og Kjærligheden, og en død Mundtro vinder stærkt Raaderum. Dernæst maatte naturligen den ensidige Betøning af den rene Lære afføde en overdreven polemisk Iver. For at forstaa denne polemiske Iver ret og ikke miskjende de ædle Kræfter, som dog laa paa Bunden deraf, maa man for det første betænke det høje Værd, som den lutherske Kirke altid har tillagt den rene Lære. Dernæst maa det tages med i Betragtningen, at jo nærmere det Forhold er, hvori den Sandhed, for hvilken der kjæmpes, staar til Menneskets indre Liv, jo mere indgribende Betydning den har for hans Ve og Vel, des mere energisk vil og Kampen blive, og da er det let forklarligt, at den ofte kan antage en Karakter, der lidet synes at svare til den hellige Sag, for hvilken der kjæmpes. Tiden var ogsaa af en saadan Natur, at den polemiske Iver i høj Grad maatte næres. Kryptokalvinismen var vel lykkeligen besejret, men Sandheden angrebes af nye Fiender. Ikke blot søgte Mystikere og Theosofer at tilintetgjøre Agtelsen for Kirkens Naademidler

og nedbryde den kirkelige Aand, men end stærkere Angreb gjordes paa den lutherske Kirkes Existens som saadan ved Synkretismen. Thi den Grundtanke, der bar hele denne Retning, at Differentserne mellem de forskjellige Konfessioner kun vare uvæsentlige, vilde, om den havde vundet Magten, have tilføjet den lutherske Kirke, hvis Udgangspunkt netop var Reformationen, et Ulivssaar. Der krævedes derfor i Sandhed et skjærpet Blik og et vaagent Øje, forat ingen Pletter skulde fæste sig ved Sandhedens rene Klenodie. Men dog var der et Sandhedsmoment i Synkretismen, som i Forbindelse med dens praktiske Retning maatte tiltale dem, der havde Syn for Tidens Mangler, og det var, at den fremhævede de christelige Grundelementer, der forbandt de tre Konfessioner. Thi det lader sig ikke negte, at under Stridighederne Blikket altfor meget var draget bort fra det fælles christelige Grundlag. Heller ikke kunne vi lukke Øjnene for, at denne polemiske Iver, hvor berettiget den end kunde være i sin Rod, dog artede sig paa en Maade, der ikke stemmede overens med christelig Kjærlighed. Hvad der især bidrog til at holde den polemiske Ild stadigen vedlige, var, at man ikke formaaede at skjelne mellem det Fundamentale og det Ikkefundamentale, mellem det, der angik den christelige Sandheds Centrum, og det, der kun berørte Periferien, hvoraf den naturlige Følge var den, at man „af enhver Myg gjorde en Elefant og af enhver Myretue et Ætna“¹⁾.

Theologiens Tilstand indenfor en Kirke vil altid øve sin bestemmende Indflydelse paa Prædikerens Beskaffenhed. Vi maa derfor paa Forhaand vente at se Theologiens Karakter afspejle sig i denne Tids Prædiken og navnlig, at ogsaa de Ensidigheder ved Theologien, som vi ovenfor have fremhævet, vil sætte sine Mærker paa det Ord, som lyder fra Prædike-

¹⁾ Tholuck, Das kirchliche Leben. I, 41. Side 401.

stolen. Saaledes er det og. Vistnok manglede heller ikke denne Tid Mænd, der, selv besjælede af inderlig Fromhed, arbejdede paa at indplante i Menighedens Hjerter en Tro, virksom i Kjærlighed. Men i det Hele og Store lader dog dette sig ikke sige om denne Tids Prædikanter. Det Formaal, som man i Almindelighed satte sig for Prædikenen, var, gennem den at føre Menigheden ind i en klar Erkjendelse af den rene Lære¹⁾. Kunde Prædikanten gjøre sin Menighed rettroende i den Forstand, at den ingen vildfarende, ulutherske Meninger nærrede, ansaa han kun altfor ofte sin Opgave for dermed at være løst. Derfor drøges ethvert Stridsspørgsmaal, der var paa Bane indenfor Theologien, op paa Prædikestolen, og den polemiske Iver, der i de theologiske Stridskrifter ofte artede sig mindre smukt, fik paa Prædikestolen, hvor den rhetoriske Varme naturligen tjente til at forhøje den, en end heftigere og bitrere Charakter. Man glemte, at Christendommen bestaar ikke i Ord, men i Kraft, og at den Tro, der ikke aabenbarer sig i et helligt Liv, ikke fortjener Troens Navn. At Mennesket retfærdiggjøres af Troen uden Lovens Gjærninger — dette Centralpunkt i den lutherske Lære er det ogsaa, som denne Tids Gejstlige først og fremst søgte at bringe til Menighedens Tilgængelse. Men de gjør det ikke paa den rette Maade. De prædike vistnok om den Guds Naade, der maa gribes og tilegnes i Troen, men paa Grund af sin Mangel paa praktisk Interesse fremhæve de ikke tilstrækkeligt, at den, som er retfærdiggjort, i sin Tro har Principet for et nyt og helligt Liv. De gode Gjærninger, som vistnok ogsaa kræves, leslives derved fra sin Rod i Retfærdiggørelsen, fra den inderlige Forbindelse, hvori de skulde staa med denne. En anden Konsekvens af den slavede Interesse for Livet var, at den theologiske Lærdom altfor meget fik Indpas i Prædikenen,

¹⁾ Tholuck, *ibid.* 133. *af nye Bøger. Ikke blot nye Bøger.*

saat lærde Citater blev anseede for en stor Pryd for en Prædiken.

Hvilken Indflydelse havde nu denne Theologiens Tilstand paa Menigheden? Hvorledes stod det til med Menighedslivet? Var Livsinteressen hos de Gejstlige bleven overfløjet af Interessen for den rene Lære, saa kunde det ikke være anderledes, end at Frugten deraf for Menighedens Vedkommende maatte være den, at Fromheden antog en mere udvortes, objektiv Charakter. Den ytre sig efter Tholuck¹⁾ gennem Tilslutning til Kirkens Lære og Lydighed mod dens Ordninger. En samvittighedsfuld Deltagelse i den offentlige Gudsstjeneste er derfor karakteristisk for denne Tid. Dette var nu i og for sig et Gode. Det vidnede om, at Christendommen var en Magt i Tiden. Hvor den er detta, der vil den ogsaa øve denne sin Magt selv over saadanne Gemytter, der, levende i Synden, ikke have ladet den indgaa i sit Hjerte som en ny Livskilde. Og at Tiden heller ikke fattedes Saadanne, i hvis Hjerte Christendommen var bleven en levende Virkelighed, have vi ovenfor vist. Men det er den sørgelige Kjendsgerning, som møder os ved Betragtningen af denne Tid, at ved Siden af den rene Læres Herredømme, samtidig med, at de kirkelige Former knyttede Folket til Kirken, frembyder Tiden os en beklagelig Mangel paa Inderlighed, paa sand, levende Tro, virksom i gode Gjerninger²⁾.

Den Objektivitet, der hører til et sundt Menighedslivs Charakter, har forvandlet sig til en falsk Objektivisme. Det er denne Tidens Hovedmangel, som har fundet et saa skarpt og træffende Udtryk i Heinrich Müllers bekendte Ord: „Die heutige Christenheit hat vier stamme Kirchengötzen, denen sie

¹⁾ Tholuck, ibid. 201.

²⁾ Det forekommer os, at H. Schmid (Geschichte des Pietismus, p. 39 og 40) i sin Glæde over de kirkelige Formers Magt har lagt altfor liden Vægt paa denne Omstændighed. — Med Hensyn til selve Sagen sm. Tholuck, ibid. I, 202 flg. og II, 129.

nachgehet, den Taufstein, Predigtstuhl, Beichtstuhl, Altar; sie tröstet sich ihres äusserlichen Christenthums, dass sie getauft ist, Gottes Wort höret, zur Beichte gehet, das Abendmahl empfängt, aber die innere Kraft des Christenthums verleugnet sie¹⁾. Imidlertid vil den Sædernes Forvildelse, hvorom denne Tid bærer saa mange Vidnesbyrd, ingenlunde tilfredsstillende lade sig forklare ene deraf, at Ordet, den Kilde, hvorfra Livet skulde flyde frem, ikke blev forkyndt paa en frugtbringende Maade. Et væsentligt Moment til at rokke de sædelige Tilstande og udbrede dyb Fordærvelse inden Kirken var den forfærdelige Krig, der i 30 Aar sendersled Tyskland. Hvorledes i denne ulyksalige Krig Byer bleve ødelagte, Marker hærjede og idethele Tysklands nationale Velstand tilføjet et haardt Knæk, er bekjendt af Verdenshistorien. Men ogsaa i de kirkelige Forhold blev der bragt Forvirring. Kirkelige Institutioner, saaledes Generalvisitationerne, som havde virket til en saadan uhyre Velsignelse, bleve satte ud af Virksomhed. Paa Grund af det aftagende Antal af Præster maatte mange Embeder staa ubesatte. Saaledes er der i Würtemberg af 1046 ansatte Gejstlige og Kandidater kun 338 tilbage. Under en saadan Tingenes Tilstand vil man vel kunne forstaa Prælaten Heinleins Klage: „Ung og Gammel ved næsten ikke mere, hvem Christus og Djævlens er“¹⁾. Naar saaledes de Institutioner nedbrødes eller ialfald hemmedes i sin Virksomhed, der kunde have sat en Skranke for den demoraliserende Indflydelse, en Krig altid medfører, vil man indse, hvor meget mere denne maatte gjøre sig gjældende. En Rokkelse af de moralske Grundsætninger, en Tøjslesashed, der sætter sig ud over alle Skranker, og en Læsluppethed af Lidskaberne — dette fremtræder i Skildringerne fra denne Tid som Krigens almindelige Følger. Vel maatte Krigen med sit Alvor ogsaa øve sin vækkende Indflydelse, og mangen En

¹⁾ Tholuck, Lebenszeugen, p. 324.

kan gjennem dens tunge Slag have faaet sit Blik vendt opad; men de Spirer, som herved bleve nedlagte, kunde dog i den blodige Jordbund kun skyde en kummerlig Vækst, og til fuldt Gjennembrud kom de først omkring Syvtiaarene, da den nye Vækkelsestid brød frem for Kirken. Hertil kom og den for-
dærlige franske Indflydelse, som allerede under Krigen og end mere efter Fredens Slutning vandt Indgang. Ved Westfalerfreden blev det tyske Riges Enhed brudt, og idet det deltes i selvstændige, af hinanden uafhængige Riger, splittedes og Interesserne, saaat Terrainet blev aabnet for en Indblanding af fremmede Magter, især af Frankrige, i Rigets indre Anliggender, hvorved Tysklands Udvikling i høj Grad er bleven hindret. Men med denne politiske Indflydelse forenede sig og en moralsk Indvirkning, hvorved fransk Frivolitet og Letsindighed vandt Indgang, der mægtigen bidrog til at nedbryde Folkets sædelige Kraft og navnlig lagde Spirerne til den Vantro, der efter Aarhundredets Midte begyndte at bryde frem. Det lykkedes vistnok de Gejstlige i Forbindelse med Regjeringerne at bringe Orden i de ydre Forholde, men dermed blev ikke ogsaa de indre forbedrede, saaat „ligetil Pietismens Opspiren er hverken de Gejstliges eller Menighedens Aand skreden frem“ ¹⁾.

Den sjælefordærvende og opløsende Indflydelse, som Krigen medførte, udbredte sig saa meget stærkere, som den lutherske Kirke manglede det kraftige Værn derimod, som laa i en Forfatning, fremgaaen af Kirkens eget indre Væsen. Det er en bekjendt Sag, hvorledes Luther paa Grund af Menighedernes Umodenhed ikke vovede at lægge den kirkelige Magt i deres Hænder, men overdrog den til Landsfyrsten, forat han som „Nødbiskop“ „af christelig Kjærlighed“ kunde øve en ham oprindelig ikke tilkommende Magt. Den Begrænsning

¹⁾ Tholuck, Das kirchliche Leben. II, 429.

af denne Magt, som var givet i de ved Siden af ham stillede Konsistorialretter, hvori Gejstlige havde Sæde, blev efterhaanden sat ud af Kraft, idet de mere og mere blev u selvstændige Organer for den fyrstelige Myndighed. Var Lægfolket fra Begyndelsen af blevet udelukket fra Deltagelse i den kirkelige Myndighed, saa berøves nu ogsaa de Gejstlige sin Ret til at varetage Kirkens ydre Anliggender. Lige fra den lutherske Kirkes første Tider lyder der derfor til os Klager over Fyrsternes voldsomme Indgreb i Kirkens Anliggender, det saakaldte Cæsareopapi, og særlig over de Hindringer, som stilles i Vejen for en fri Uøvelse af Kirketugten. Navnlig kunde det ikke være anderledes, end at i Trediveaarskrigena vilde Tider, da alt Bestaaende i saa høj Grad røkkedes, ogsaa Kirketugten maatte geraade i et sørgeligt Forfald. Tugtlesseden tager herved stærkt Overhaand. Hertil kom, at Cæsareopapiet voksede i Fasthed og Konsekvens. Hvad der havde manglet i kirkelige Garantier, var hidtil i nogen Grad blevet erstattet ved Fyrsternes kirkelige Aand og de Gejstliges store Anseelse. Men disse bevarende Elementer undergræves nu mere og mere, og især viser Forandringen til det Værre sig efter den westfalske Fred. Det var en ydre Omstændighed, som navnlig bidrog hertil, og det var den Uafhængighed, som de enkelte Fyrster opnaaede ligeoverfor Kejseren, en Uafhængighed, som de benyttede til selvraadig despotisk Optræden baade ligeoverfor Landstænderne og Kirken. — Maa vi saaledes end betragte Manglerne ved Kirkeforfatningen som en væsentlig Faktor til at fremkalde den Tingenes Tilstand, mod hvilken Pietismen reagerede, saa kunne vi dog ikke tilskrive dem en saa stor Betydning, som Heinrich Schmid tillægger dem i sin „Geschichte des Pietismus“. Thi han betragter som det fornemste Onde, den falske Stilling, som den verdslige Øvrighed indtog til Gejstlighed og Menighed; den er efter ham, ligesom Moderen til de andre On-

der¹⁾). Vi miskjende ingenlunde, hvilken Skade for den lutherske Kirkes Udvikling det har været, at den aldrig har faaet Lov til at udfolde sit Liv frit indenfor Former og Institutioner, fremsprungne af dens eget Væsen. Kun tro vi, at man ikke deri skal se Hovedårsagen til de Brøst og Mangler, hvoraf Tiden lider. Thi have vi opfattet denne Tids Charakter ret, ligger dens Hovedfejl ikke deri, at den mangler kirkelige Institutioner, eller at disse ere satte ud af Virksomhed, men deri, at der fattes et saadant kraftigt christeligt Liv, der kunde fylde og bære Formerne. Og Kirketugten, hvis Forfald Schmid fornemmelig lægger Vægt paa²⁾, vil dog ifølge sin Natur kun rette sig mod de groveste Ytringer af Synden og blot kunne rense Menigheden for den mest haandgribelige Forvildelse³⁾. Men er Tidens Grundmangel Savnet af den levende Tro, forekommer det os at være en Udvorteshed i Betragtningen, naar man vil søge Kilden til Tidens Elendighed i de kirkelige Institutioners Forfald. Skulde vi imidlertid fremhæve et enkelt Led inden Kirkeforfatningen, hvis Mangel har voldt den største Skade for Kirkelivets Udvikling, da skulde vi for vor Del være tilbøjelige til at gjøre gjældende som saadan ikke saa meget Kirketugten, som det, at Kirken ikke har taget Lægfolkets Gaver og Kræfter i sin Benyttelse. Vi kunne saa meget mindre tillægge Kirketugtens Forfald en saa indgribende Betydning, som dette aldeles ikke har været saa stort, som man ofte forestiller sig. Thi det gjælder ligeaa vel om Kirketugten, som om Gejstlighedens og Menighedens Tilstand, at Skildringerne deraf have været mørkere, end den historiske Dom kan tillade. Vel formaaede man ikke at bevare Kirketugtens Charakter ren, idet Grænserne mellem Tugt

1) H. Schmid, Geschichte des Pietismus. p. 40. Nördlingen 1863.

2) Schmid, ibid. p. 26 flg.

3) Det siger sig selv, at vi her kun have for Øje Kirketugtens sidste Grad som den, hvis Udøvelse blev hindret ved Cesareoppiet.

og Straf blev udviskede, men dog har Kirketugtens Udøvelse aldrig ganske manglet. Dette gjælder baade, hvad den første Halvdel af Aarhundredet angaar¹⁾, som ogsaa for den anden Dels Vedkommende. Efterat Tholuck her har paavist det dybe Forfald, hvori Kirketugten som en Følge paa en Gang af Krigen og Cæsareopapiets Overtag var kommen, udtrykker han dog Resultatet af sine Forskninger i følgende Ord: „Bei alledem hat die excommunicatio minor und die reconciliatio, die Ausschiessung vom Sacrament und kirchlichen Ehrenstellen und die Kirchenbusse, in diesem ganzen Zeitraum noch fortgedauert — in verschiedenen Territorien mit verschiedenem Umfange“²⁾.

Saadan var Beskaffenheden af den Tid, der gik forud for den pietistiske Bevægelse. Man maa nu ikke tænke sig denne fremtrædende aldeles uformidlet, ved et pludseligt, skarpt Brud med den forangaaende Tid. Megetmere forberedes den og det paa en dobbelt Maade. Kunde den herskende Prædikemaade kun i en saa ringe Grad tilfredsstillende Menighedens religiøse Trang, var det naturligt, at denne vendte sig andetsteds hen for der at søge, hvad Kirken ikke kunde byde den. Idet de derved tabte sit kirkelige Fodfæste, faldt de i Armene paa Mystikere og Sværmere og kom derved selv i et Oppositionsforhold til Kirken, der ytrede sig i de skarpeste Angreb paa den som et Babel og paa dens Naademidler som tomme Cereemonier. Men Pietismen har til sin Forløber ikke blot en saadan uren Bevægelse, men og en i Sandhed kirkelig berettiget Opposition. Vi have allerede omtalt disse Mænd, denne Række af levende Vidner, der staar der som talende Vidnesbyrd om Livets Ret inden Christi Kirke, og som i de mest hjertegribende Ord har udtalt sin dybe Smerte over de Saar, hvor-

¹⁾ Tholuck, *Das kirchliche Leben*. I, 196—199.

²⁾ Tholuck, *ibid.* II, 137.

med det lutherske Kirkelegeme var slaget. Til denne kirkelige Opposition er det, Spener¹⁾ slutter sig. Intet Andet vil han være end et Led i denne Kjæde af rettroende, men tillige for et christeligt Liv varmt interesserede Mænd; deres Formaal er ogsaa hans: paa den rene Læres Grund at arbejde paa en frugtbar Tilegnelse af Christendommen. Den lutherske Kirkelære vil han ingenlunde antaste; med den ved han sig megetmere i den fuldeste Samklang, og det lykkedes heller ikke nogen af hans Modstandere at paavise det Modsatte. Men hvad han vil, og hvad der er den ledende Grundtanke i hele hans Liv, Maalet for alt hans Arbejde, det er: at gjenindsætte Livet paa den Plads, som tilkommer det inden Kirken.

For at forstaa Speners ejendommelige Stilling til den Bevægelse inden Kirken, som hvis Ophav han betegnes, er det nødvendigt at kaste et Blik paa hans „*pia desideria*“, det Skrift, hvori han har nedlagt sin Betragtning af Tidens Mangler og fremstillet Midlerne til at hæve dem. Vi maa saa meget mere gjøre dette, som „*pia desideria*“ i Virkeligheden bærer i sig de Spirer, hvoraf Pietismen er skudt frem, indeholder de Grundtanker, som af hans Tilhængere bleve grebne, videre udviklede i sine Konsekventser og rejste som det Banner, hvorom den nye Bevægelses Venner samlede sig.

Efterat han har givet en gribende Skildring af Tidens Nød og der paavist, hvorledes et stort Forfald var tilstede indenfor alle tre Stænder, gaar han over til at fremsætte sine Forslag til „at sætte Kirken i en herligere Stand.“

Hans første Forslag gaar derhen, „at man skal være betænkt paa, at bringe Guds Ord rigere ud iblandt os“ (p. 94). Vistnok var Antallet af de Prædikener, som holdtes, et ikke rings, men Menighederne bleve dog gennem

¹⁾ Philip Jacob Spener f. 13de Januar 1635 i Elsaas, d. 5te Februar 1705 som Provst i Berlin.

dem kun førte ind i en liden Del af Skriften. Der maatte derfor anbefales en flittigere Læsning af den hellige Skrift ikke blot i Husene, men og i Kirkerne, hvor de bibelske Bøger kunde blive oplæste efter hinanden uden videre Forklaring. Men især haaber han, at meget Gavn for Kirken vilde fremgaa deraf, at man atter bragte i Gang „den gamle apostoliske Art af Kirkeforsamlinger“, hvor ikke En alene optræder for at lære, men under Prestens Forsæde „ogsaa Andre, som ere be-naadede med Gaver og Erkjendelse — dog uden Uorden og Strid — og fremsætte sine gudfrygtige Tanker over de forelagte Materier, medens de Øvrige kunne demme derover“. Herved vilde Presten lære sine Tilhørere at kjende, saavel „deres Svaghed som deres Tilvækst i Guds frygt“; herved vilde et fortroligere Forhold blive befæstet mellem dem. Tillige vilde Tilhørerne faa Anledning til at fremlægge sine Tvivl og Skrupler, som de ellers vilde have baaret paa i Stilhed, faa dem fjernede og derved blive „dygtigere til i sin Huskirke bedre at undervise Børn og Tyende.“ Denne rigeligere Udbrødelse af Guds Ord anser han som det fornemste Middel til Kirkens Forbedring. Thi „Guds Ord er den Sæd, af hvilken alt Godt maa fremvokse“, og ligesom det var det kraftigste Middel, hvorved Gud velsignede Reformationens Verk, saaledes maa det og være det fornemste Middel til at sætte Kirken i en bedre Stand. I nøje Sammenhæng med dette Middel staar det andet, som han foreslaar, nemlig „Opret-telsen og den flittige Øvelse af det aandelige Prestedømme“ (p. 104). Han minder om, hvor ypperlig Luther har vist, at gejstlige Embeder tilkomme alle Christne, om end deres ordentlige og offentlige Forvaltning er anbetroet de dertil beskikkede Tjenere. Men nu er dette aandelige Prestedømme geraadet i et saadant Forfald, at det at træste, formane, straffe sin Næste betragtes som Noget, der ligger udenfor den enkelte Christens Kald og kun tilkommer Presten. Ved at

gjenindsætte dette aandelige Prestedømme i den Ret, som tilkommer det, vil der ikke gøres noget Afbræk i den ordentlige Udøvelse af Prædikeembedet. Megetmere er en af de fornemste Aarsager, hvorfor Prædikeembedet ikke kan udrette Alt, hvad det skulde, at det har maattet savne den ypperlige Hjælp, som det almindelige Prestedømme kunde have ydet det. Et fortrinligt Middel til at bringe dette almindelige Prestedømme til en ret Udøvelse frembyder den i forrige Forslag omtalte „Øvelse til Skriftens Læsning og Forstaaelse“ (p. 109).

Dernæst er nødvendigt, at det flittig indskjærpes, at det med Viden i Christendommen aldeles ikke er nok, men at den megetmere bestaar i Praxis (p. 110). Særlig maa det være Ogaven at opvække en inderlig Kjærlighed mellem de Christne indbyrdes og ligeoverfor alle Mennesker; thi naar det er skeet, da „er Alt udrettet, hvad vi forlange.“ Til at befordre denne Kjærlighed og idethale til Vækst i Christendommen kunde det være gavnligt, om „de, som ivrig havde foresat sig at vandre paa Herrens Veje, kunde staa i fortroligt Venskab med sin Skriftefader eller med en anden forstændig oplyst Christen og for ham altid aflægge Regnskab for, hvorledes de føre sit Liv, hvor de have haft Lejlighed til at øve den christelige Kjærlighed, hvorledes de have benyttet den eller forsemt den.“

Det fjerde Forslag angaar Forholdet i Religionsstridighederne (p. 113). Ligeoverfor de Anderledestroende kræves der fra vor Side ivrig Ben, et godt Exempel, og at vi, hvor Gud har givet os Gaver dertil, anvende dem til at føre dem tilbage fra deres Vildfarelser til Sandheden, idet vi dog altid føre Striden paa den Maade, at de kunne se, at man gjør Alt af hjertelig Kjærlighed til dem, uden kjædelige og usømmelige Affekter. Thi ikke al Disputeren er nyttig og god, men kun den, som er baaren af Kjærlighed og hviler paa en sand Aandens Oplysning. Tillige er Disputeren ikke

det eneste Middel hverken til at bevare Sandheden eller til at bibringe Vildfarende den, men den maa støttes af en til vort Christenkald svarende Vandel; thi ogsaa den hellige Vandel bidrager meget til Omvendelsen (1 Petr. 3, 1. 2).

De, der her nærmest føre Kirkens Sag, ere Prædikanterne. Der maa derfor kræves — og dette er det femte Middel, han foreslaar til Kirkens Forbedring —, at man har saadanne Prædikanter, som først og fremst selv ere sande Christne og dernæst have den guddommelige Visdom til ogsaa at føre Andre paa Herrens Vej (p. 125). Men skal Kirken kunne opnaa et saa stort Gode, kræves det, at Skolerne og Universiteterne blive saaledes indrettede, at de i Sandhed kunne blive Kirkens Plantesteder og Værksteder for den Hellig-Aand. Professorerne maa ikke blot fremstille sig som Mønstre paa hellig Vandel, men ogsaa flittig indskjærpe de Studerende, at et gudfrygtigt Liv ikke er af mindre Vigtighed, end deres Flid og Studering, ja at denne uden hint er Intet værd. De Studerende skulle lære at indse, at et helligt Liv ikke blot er en Pryd, men en ganske nødvendig Ting, uden hvilken de vistnok blive „*Studiosi einer so zu reden Philosophia de rebus sacris*“, men ikke „*Studiosi Theologiae*.“ Det kunde heller ikke være af Vejen, om alle Studerende maatte medbringe fra ethvert Universitet Vidnesbyrd, ikke blot om Duelighed og Flid, men ogsaa om et gudfrygtigt Liv.

Tillige burde de Krav, der rettes til de Studerende, ikke være ens for Alle. Af Enkelte kunde Kontroverserne blive drevne som Hovedstudium, fordi Kirken altid tiltrænger Mænd, der kunne stride mod Sandhedens Fiender; Andre kunde blot saa vidt blive førte ind i Kontroverserne, at de ved given Lejlighed kunde stoppe Munden paa Modstanderne og værges sin Menighed mod Vildfarelserne; atter Andre behøvede man ikke at kræve Mere af, end at de skulde kunne fremsætte, hvad der var sandt, og hvad ikke, „men hvor det kom an paa

vanskeligere Ting, der kunde de betjene sig af Andres Hjælp og Raad.“ Omhyggelig skulde der gives Agt paa, at der ogsaa med Kontroverserne selv blev holdt Maade, og arbejdes paa at bringe den hele Theologi tilbage til den apostoliske Enfold. Til dette Øjemed skulde de Studerende anbefales Bøger, som „den tyske Theologi“, Taulers Skrifter og Thomas a Kempis's „Christi Efterfølgelse“. Fordi nu Theologien er „en habitus practicus og ikke en blot og bar Videnskab“, vilde det være gavnligt, om der ved Siden af Studeringerne ogsaa holdtes visse Kollegier, hvor der kunde blive vist de Studerende, „hvorledes de skulde prøve sig selv, stride mod Kjødets Lyster, tæmme sine Begjærligheder og afde fra Verden.“ Der burde ogsaa gives dem Anledning til at øve sig i de enkelte Dele af den prestelige Gjerning, f. Ex. i at undervise Uvidende, trøste Syge, men især i Prædiken, „saaat det kunde blive vist dem, hvorledes de i saadanne Prædikener skulde indrette Alt til Opbyggelse“.

Saaledes er Forfatteren nu kommen til det sjette Middel, som han foreslaar til at sætte den christelige Kirke i en bedre Stand, nemlig en saadan Indretning af Prædikenen, at dens Øjemed, Troen og dens Frugter, saavidt muligt kan blive opnaaet (p. 149). Det lærde Prunk, som aldeles ikke hører hjemme paa Prædikestolen, maa bort, og Herrens Ord prædikes enfoldig, men kraftig. Og fordi Christedommen bestaar i det indre og nye Menneske, maa Prædikenen være rettet derpaa, at dette indre Menneske kan blive mere og mere styrket. Særlig maa det være Opgaven skarpt at fremholde, at det ikke er nok med den ydre Hørelse af Guds Ord, den udvortes Annæmmelse af Sakramenterne, men at Gud maa blive tjent i Aand og Sandhed.

Med dette Skrift var det, Spener begyndte Kampen mod den døde Orthodoxy. Betragte vi de Tanker, som deri ere fremsatte, de fromme Ønsker, som deri ere udtalte til Kirkens

Oprejsning, kan det ikke Andet end vække dyb Forundring, at et saadant Skrift skulde blive Kilden til en Bevægelse, hvorved Kirken skulde spaltés i to Ljære, der gjensidig forkjætrede hinanden. Synes ikke de Midler, der foreslaaes til Kirkens Forbedring, at være simple og jævne og ligefrem krævede af den forhaandenværende Nød? Ja selv der, hvor der foreslaaes noget Nyt og hidtil Ukjendt, som f. Ex. de under det første Forslag omtalte Forsamlinger, de saakaldte „collegia pietatis“, synes da ikke ogsaa her ethvert forsigtigt Hensyn at være taget, forat ikke de kirkelige Skranker skulle overskrides? Og dog er det saa, at fra disse Tanker om Theologien, om det almindelige Prestedømme og navnlig om „collegia pietatis“ den hele pietistiske Bevægelse har taget sin Udgang.

— Ferend vi søge at forklare dette mærkelige Fænomen, opkaste vi det Spørgsmaal: Hvorledes lykkedes den Livsopgave, som Spe-ner og hans Tilhængere havde sat sig? Er vor Skildring af Kirkens Tilstand ret, saa maa det siges, at Pietismen stod der med Sandhedens Ret og i Sandhed førte Kirkens Sag, naar den krævede, at der maatte blæses Liv i de døde Ben (Ezech. 37), at Kirken maatte rejse sig, af Sovne (Ef. 5, 14) og vende tilbage til sin første Kjærlighed (Apoc. 2, 4 og 5.). Som en saadan Livsbewægelse har den virket til overordentlig megen Velsignelse. Det var, som om Spe-ners „pia desideria“ kun havde givet det Udtryk, der som stille Længsler hvilede paa Bunden af Manges Hjerter. Vidt og bredt spredtes Livsfunkterne og overalt sprang der et Liv frem, saa kraftigt og saa rigt, at det mindede om Kirkens første Tider. Ikke blot over hele Tyskland, men ogsaa — især efter Stiftelsen af Universitetet i Halle (1694), hvorfra der ndgik Tusinder af Gejstlige, pæevirkede af den nye Aand — ud over de tilgrænsende lutherske Lande, ja selv til de Reformerte udbredte Bevægelsen sig. Det klinger os imøde fra Beretningerne fra denne Tid, at Vinteren med sin Kulde var vegen bort og et nyt, livsaligt Foraar brudt frem, hvori de bundne

Kræfter løstes, og Livet med raske Slag pulserede gennem det lutherske Kirkelegeme. Aanden havde med sine mægtige Vingeslag svævet over Kirkeageren, kaldt Spirerne frem, og nu belgede Kornet der i rig Fylde. Saaledes syntes Pietismen at have lægt Kirkens Saar og bragt den tilbage til den sunde, normale Tilstand, der er den nødvendige Betingelse for en fri og kraftig Udvikling. Men Historiens Gang er ikke altid en jævn og regelmæssig. Ikke altid sammenarbejdes de modstridende Kræfter til et harmonisk Hele. Undertiden blive ogsaa Svingningerne stærkere, og Modsætningerne træde saa skarpt op mod hinanden og afløse hinanden, at det synes, som om det forenende og sammenbindende Bånd er brustet. Idet Tiden gjør sine Skridt fremad, nedtræder eller overser den ialfald kun altfor ofte de foregaaende Slægters Arbejde. Den vil udbedre den foregaaende Tids Fejl og bortskjære de urene Bestanddele, der ved Slægtens Forsyndelser have trængt sig ind i Organismen; men under dette sit Arbejde mangler den altfor ofte den fornødne aandelige Ædruelighed, saa at den med det Usunde ogsaa bortskjærer de rene Elementer, der have været af væsentlig Betydning for Organismens Bevarelse og fremdeles ere de nødvendige Betingelser for dens sunde og kraftige Udvikling. Derfor frembyde de enkelte Perioder indenfor Historien en saadan mærkelig Veksling af Ensighedheder, hvoraf den ene afløser den anden, saa at man forgjæves søger efter et Punkt, hvor man kan lade sit Blik sænke sig og dvæle med udelte Glæde og Velbehag. Disse almindelige Betragtninger finde ogsaa sin Anvendelse paa den Bevægelse, vi her have for os. Den begyndte som en kirkelig berettiget Stræben; hvad den talte til Tiden, var Kirkens eget Ord til sine Børn. Men den bevarede ikke sin Charakter ren. Den vilde undgaa den foregaaende Tids Ensighedheder, men i sin skarpe Opposition mod dem nedbryder den og dens sødlere Kræfter og falder derved selv paa mange Punkter i de mod-

satte Extremes. Saaledes kommer da den Bevægelse, der i sin Opgang indesluttede saa rige Forjættelser om en ny Dag for den lutherske Kirke, til at sjerne sig fra Kirkens eget Liv og efterhaanden forme sig til den ejendommelige Retning, som man har givet Navnet „Pietisme“. Det ligger udenfor vor Opgave at fremstille Pietismens Historie og saaledes vise, hvorledes denne Udvikling trinvis er skreden fremad. Derimod skal det være vor Opgave i det Følgende at give en Fremstilling af de karakteristiske Træk, hvorigjennem den aabenbarer sit Væsen. Her ville vi kun foreløbig statuere Existensen af en saadan fra Kirkens normale Liv forskjellig Retning som Resultatet af enhver sand, fra kirkelig Standpunkt ført historisk Forskning og dermed vende tilbage til det Spørgsmaal, som vi allerede før have antydnet, hvorledes man skal forklare sig, at en saa god Sag med en saa løfte- rig Begyndelse har kunnet tage en saadan Udgang.

For at kunne forstaa dette mærkelige Fænomen maa man stille sig for Øje, at den Tid, i hvilken Spener fremtraadte med sine Forslag til Kirkens Rejsning, var en i mange Henseender oprørt og gjærende Tid. Det var, som om Tiden vilde bryde med alle Baand, omstyrte alle de Former, inden hvilke Livet hidtil havde udfoldet sig. Vi spore derfor en stærk Gjæring paa alle Gebeter. Menigheden søger at rejse sig af sin kirkelige Umyndighedstilstand og arbejde sig frem til større kirkelig Frihed. Mystikere og Theosofer gennemrejse hele Tyskland og vække de søve Gemytter; men paa samme Tid, som Mange herved vækkes til et kraftigere Troesliv, indsaes der og i deres Hjerter en falsk Selvstændighedsfølelse ligeoverfor Kirken, hvorved de rives op af den kirkelige Jordbund. Samtidig hermed begynder og den Retning at bane sig Vej, der skulde afløse Pietismen, nemlig „Oplysningen“. I sin Reaktion mod den Umyndighedstilstand, hvori den strenge Orthodoxy havde holdt Tænkningen, søger den at emancipere

den
til
Re
hve
den
den
han
me
Me
Sp
fere
den
gels
den
ma
rejs
ikke
Lær
sløv
Tid
stær
sig
stør
lige
i de
hold
frug
derf
ning
maa

lisch

denne fra den kirkelige Tro og stiller sig i et kritisk Forhold til Kirkelæren. Den mest fremragende Repræsentant for denne Retning er Christian Thomasius, „Pietisternes Advokat“, hvem man med Rette har betegnet som „der personificerte Geist der Aufklärung auf allen Gebieten“¹⁾. Begge disse Retninger, den mystisk-theosofiske og „Oplysningen“, hilsede Spener og hans Tilhængeres Optræden med Glæde og gjorde fælles Sag med dem i deres Opposition mod den herskende Aandsretning. Men det siger sig selv, at en saadan Alliance mellem den Spenerske Livsbewægelse og disse urene Elementer ikke kunde føre til noget godt Resultat. Megetmere blev Følgen den, at denne Forbindelse blev en væsentlig Faktor til at give Bevægelsen dens skjæve og ensidige Retning. Den var dog ikke den eneste. En end større Indflydelse i denne Henseende maa vi tilskrive den Modstand, som fra mange Gejstliges Side rejstes mod den Spenerske Opposition, hvis Berettigelse man ikke vilde anerkjende. Deres ensidige Interesse for den rene Lære og idethele for det Objektive i Christendommen havde slevet deres Blik og fremkaldt en stor Forblindelse ligeoverfor Tidens Nød og Mangler, en Forblindelse, der har fundet sit stærkeste Udtryk i Carpzows Paastand om, „at Kirken befandt sig i den allerherligste og lykkeligste Tilstand og stod i den største Flor“²⁾. Hvad Under derfor, at de vare uimodtagelige for Speners Klageraab og saa langt fra at lede Bevægelsen i de kirkelige Spor megetnere stillede sig i et fiendtligt Forhold til den! Deres Opgave havde det været at lede de frugtbare Livsstrømme ind over Kirkens Marker, men istedetderfor arbejdede de paa at sætte allehaande Gjærder og Dæmninger op derimod for at stænge Strømmen ude. Følgen heraf maatte naturligvis være den, at Bevægelsen, savnende den

¹⁾ Tholuck, Das kirchliche Leben, II, 62.

²⁾ Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evangelisch-lutherischen Kirche, II, 458.

Retledning og Støtte, som den kirkelige Lærerstand skulde ydet, henfaldt i alle de Skjævheder og Ensidigheder, som nødvendigen maa resultere af, at Aarsaget mellem Menighederne og deres Hyrder sønderrives. Sikkerligen har derfor denne Omstændighed bidraget Meget til at give Bevægelsen dens ukirkelige Retning. Vi tro dog, at man dersom man vilde blive staaende ved at søge Aarsagerne til Pietismens Oprindelse udelukkende i disse udenfor Sagen selv liggende Faktorer, væsentlig vilde have misforstaaet den hele Bevægelse. Hvad specielt de Gejstliges Stilling til denne Sag angaar, saa vilde deres Modstand, hvor megen Betydning man end vil tillægge den, dog aldrig kunne have havt en saadan Indflydelse, dersom ikke de usunde Spirer allerede havde været tilstede i Bevægelsen fra dens første Begyndelse af. Thi det maa erindres, at ikke blot er i denne Periode Orthodoxiens Indflydelse i høj Grad svækket, men de strengt orthodoxe Theologer, som Tiden har lat fremvise, repræsentere ogsaa kun en Minoritet inden Kirken. Medens Orthodoxien kun udevede sit gamle Herredømme i nogle frie Rigsstæder, havde den Spenerske Retning allerede før Speners Død fundet sine Repræsentanter ved flere theologiske Fakulteter¹⁾, paa samme Tid som nogle af de mægtigste Hoffe i Tydskland ydede den sin Støtte. Blive vi saaledes allerede herved henviste til Sagens egen Beskaffenhed for der at søge den inderste Kilde, hvorfra de urene Elementer ere flydte frem, saa ville vi finde dette bekræftet ved at betragte, hvorledes Forholdet gestaltede sig indenfor de Menigheder, hvis Præster optog de Spenerske Tanker og lagde dem til Grund for sin Ledelse af Menighederne. Det var ikke saa, at Skjævhederne blot gjorde sig gjældende der, hvor Menighederne bleve forladte af sine Hyrder og maatte søge sin Næring paa egen Haand, men de

¹⁾ Tholuck, Das kirchliche Leben, II, 83.

aabenbarede sig ogsaa der, hvor Prest og Menighed i den skjønneste Samklang greb de nye Ideer og stræbte at realisere dem i Livet. Det mest eklatante Vidnesbyrd herom ligger i den Kjendsgjerning, at separatistiske Bevægelser endog gjorde sig gjældende indenfor Speners egen Menighed¹⁾ og fremgik af de af ham saa stærkt anbefalede „collegia pietatis“. Et Blik paa Bevægelsens almindelige Charakter vil vise, paa hvilket Gebet vi have at søge dens Ensidsighed. Den Tid, vi her have for os, er en Subjektivitetens Tid. Det er dens Ret, for hvilken Thomasius og Oplysningsmændene kæmpe, idet de ville tilbageerobre den frie Tænkning; det er ogsaa den, som Spener vil hævde, idet han holder frem for Menigheden de Christnes almindelige Prestedømme. Men denne Reaktion mod en foregaaende Tids Objektivisme antager en subjektivistisk Charakter. En ensidig Fremhævelse af Subjektiviteten griber og den Spenerske Bevægelse. Den optraadte som en Opposition ikke mod Orthodoxien i og for sig, men mod den døde Orthodoxy, som en Rejsning af Livet, af Fromheden mod en død Intellektualisme. De Ensidsigheder, som den aabenbarer, ville derfor ikke være at søge paa Lærens Gebet, men efter Bevægelsens almindelige Charakter paa Livets, og nærmere bestemt maa den staa i Sammenhæng med det, der er Bevægelsens Grundcharakter, den stærke Fremhævelse af Fromheden. En ensidig Betoning af den subjektive Fromhed lagde Tidens Charakter selv overmaade nær, og den er i Virkeligheden den Rod, hvoraf Pietismen er skudt frem, og af hvilken alle dens Skjævheder lade sig forklare. Saaledes er da den fra Spener udgaaende Bevægelse to Ting: paa den ene Side er den, som før sagt, en berettiget kirkelig Stræben, der vil lægge Kirken Helliggjørelsens Alvor paa Hjerte; paa den anden Side er den en usund subjektivistisk Strømning, der

1) Se, om disse Hossbach, Philip Jacob Spener und seine Zeit. I, 131 fig. (1ste Oplag 1826, 3dje, 1861.)

ved Misforstaaelse af Frømhedens Væsen har voldt Kirken megen Skade. Heri ligger Vanskeligheden i Bedømmelsen af Pietismen og Aarsagen til de forskjellige Domme, der ere udgaaede over den, alt eftersom man har fæstet Blikket paa den ene eller den anden Side af den. Vi tro at kunne bestemme Forholdet mellem disse to Strømninger paa følgende Maade. I den første Tid, den Spenerske Periode, arter Bevægelsen sig forholdsvis ren; de usunde Spirer ere vistnok allerede da tilstede, men de beherske ikke Bevægelsen; hvor de træde frem, gjøre de mere Indtrykket af vanartede Skud paa en idethele sund Stamme. Aarsagen hertil er den, at de objektive Elementer da endnu vare en Magt i den almindelige Bevidsthed og særlig hos den Mand, der var Bevægelsens Ophav. Senere forandredes imidlertid Forholdet. Alt eftersom Udviklingen skred fremad, undergravedes disse bevarende Støtter, og de usunde Safter fik Anledning til frit og uhindret at udbrede sig.

Ved den ovenfor givne Bestemmelse af Pietismens Væsen ville vi foreløbig blive staaende, idet vi senere ville vende tilbage hertil efter først at have givet en Fremstilling af de ejendommelige Charaktertræk, hvorigjennem Pietismen som saadan fremtræder.

Vi begynde med dens Forhold til den lutherske Retfærdiggjørelseslære og det dermed i Sammenhæng staaende pietistiske Liv.

Den evangelisk-lutherske Lære om Menneskets Retfærdiggjørelse af Troen uden Lovens Gjerninger har meget ofte fra flere Hold været Gjenstand for skarpe Angreb. Man har sagt, at den ved sin Udelukkelse af Menneskets Selvvirksomhed rakte Menigheden en Sovedrik, der frembragte sædelig Slaphed. I denne Beskyldning gjør ikke Pietismen sig delagtig. Den vil aldeles ikke direkte eller med Forsæt angribe den lutherske Retfærdiggjørelseslære¹⁾. Men vel retter den

¹⁾ Dette indrømmer ogsaa dens store Modstander, Löscher, Vollständiger Timotheus Verinus. I, 364 (1717).

den Bebrejdelse mod de orthodoxe Prester, at disse ved sin ensidige Forkyndelse af Retfærdiggjorelselæren havde fremkaldt en død Mundtro, der savnede Helliggjorelsens Alvor; Prædikanterne havde i sin Iver for at indskjærpe Guds uforstyldte Naade undladt at modarbejde den kjedelige Sikkerhed og de falske Indbildninger om Tro, som Menneskene dannede sig¹⁾. Disse Klager drage sig gennem alle Speners Skrifter, og at de ikke manglede Berettigelse, have vi ovenfor vist.

Hvorledes søgte nu Pietismen at afværge en saadan for-dærlig Misbrug af Retfærdiggjorelselæren? Den Retning, i hvilken den søgte at løse den Opgave, som her forelaa den, er betegnet ved Speners Sats: „Bona opera sunt præsentia in actu justificationis“. Ved disse „bona opera“ forstaar han ikke de gode Gjerninger, der som Troens Frugter here ind under Helliggjorelsen, men de indre Bevægelser i Hjertet, der gaa forud for og ledsage Hjertets Tilegnelse af Christi Retfærdighed. Tillige reserverer han sig udtrykkelig mod, at det skulde være hans Mening at tilskrive disse „bona opera“ den retfærdiggjorende Kraft; denne ligger for ham meget mere udelukkende i Christi Fortjeneste, som gribes i Troen. „Det var hans oprigtige Bekjendelse, at Mennesket i sin Retfærdiggjorelse som en arm Synder, fuld af onde Gjerninger, alene gennem Troen, uden nogen gode Gjerninger, af Naade faar Syndernes Forladelse og Tilegnelse af Christi Retfærdighed og bliver retfærdig for Gud“²⁾. Saaledes begrænset, kunde den Spenerske Sats ikke siges at indeslutte nogen Krænkelse af det lutherske Retfærdiggjorelsesbegreb. Men dog gav den i sin unøjagtige Formulering en højst uluthersk Klang, saaat det vel kunde være berettiget, naar der fra orthodox Side fremhævedes, „at fordi actus justificationis sker for Guds Dommerstol, kunne ikke de gode Gjerninger naa derhen, hver-

¹⁾ Speners, *Pia desideria*, p. 56.

²⁾ Efter Schmid, *Geschichte des Pietismus*, p. 415.

ken med sin saakaldte Fortjeneste eller med sin Præsents; thi in actu et foro justificationis skal Intet være nærværende, som intet gjælder, quod valorem coram iudice non habeat¹⁾. Den i og for sig uskyldige Tanke, som Spener vil gjøre gjældende ved denne Sats, udtrykkes og saaledes, at den Tro, hvormed Mennesket griber Christi Fortjeneste, er ikke en død, men en levende og virksom Tro. Thi hvorledes, heder det, vilde den ellers kunne gribe Christi Fortjeneste, naar den ikke havde Livet i sig? Ved Troens Liv og Virksomhed tænke de altsaa ikke paa dens Aabenbarelse gennem Kjærligheden, men paa den Aktivitet, den har i sig selv.

Om den retfærdiggjørende Troes Natur og Beskaffenhed udspandt der sig nu en divlig Strid mellem de Orthodoxe og Pietisterne. Helt igjennem en Ordstrid og beroende paa Misforstaaelse var den efter vor Formening ikke. Thi Pietisterne fremsatte virkelig flere Satser, som stode i ligefrem Strid med den lutherske Lære²⁾. Men da disse gik jævnsides med Ytringer, hvori de udtalte sin varmeste Tilslutning til det lutherske Retfærdiggjorelsesbegreb, saa viser dette klart, at deres enkelte afvigende Udtalelser ikke ere at forklare af en bestemt udpræget uluthersk Opfattelse af Retfærdiggjorelselæren, men snarere ere begrundede i deres Mangel paa videnskabelig Stringents. Vi lægge derfor ikke synderlig Vægt paa denne Omstændighed. Men hvad der for os har Betydning, er den Interesse, i hvis Tjeneste Pietisterne fremsatte sine Bestemmelser af Retfærdiggjorelselæren. Denne er ikke en videnskabelig, men en helt igjennem praktisk. Ikke den skarpe Formulering af Læren er det, som ligger Pietismen paa

¹⁾ Löscher, Tim. Ver. I, 405.

²⁾ Sml. saaledes Antons Ord: „Troen retfærdiggjør, forsaavidt den er et kjæmpende, arbejdsomt Væsen, forsaavidt den virker.“ Löscher, Tim. Ver. I, 346.

Hjerte, men dens altbeherskende Tanke paa dette Gebet er det store Spørgsmaal: Hvorledes skal man modarbejde den kjedelige Misforstaaelse af Retfærdiggjorelselæren, hvorved denne bliver en Sovepude for de sløve Gemytter? I Sandhed et Spørgsmaal, hvis Besvarelse Tiden selv krævede! Men besvarede Pietismen det paa den rette Maade? Den henviser altsaa til Beskaffenheden af den Tro, der gaar forud for Retfærdiggjorelsen og betinger denne. Den er ikke en død, men en levende Tro. Den bestaar ikke i, at man, levende i Synden, trængt forlader sig paa Christi Retfærdighed, men at man med brændende Iver og Bølgjærlighed griber efter den. Troens Liv og Virksomhed, dens Arbejde og Kjømpen udmaltes nu af Pietisterne med stærke Farver, for derved at knuse ethvert kjedeligt Selybedrag om Tro. Ganske vist var det nu en christelig Sandhed, som herved lagdes Menigheden paa Hjerte, men der spørges, om den stærke Betonning af Troens Liv i Retfærdiggjorelsens Gjerning var det rette Middel til at forebygge en antinomistisk Opfattelse af Retfærdiggjorelsen. Meget hyppig rettes der den Bebrejdelse mod Pietisterne, at de vel forstode at modarbejde den kjedelige Sikkerhed, men at de ved sin Fremstilling af Retfærdiggjorelselæren gavede de svage, anfægtede og ængstede Gemytter Anledning til Fortvivlelse og de aandeligstolte til Hovmod¹⁾. De ville undgaa Scylla, men falde i Charybdis. Sandheden heraf viser sig netop her. Derved at den Enkelte henvistes til den Virksomhed, Troen udfoldede i Retfærdiggjorelsens Akt, som Prævestenen for Troens Sandhed, hindredes han ofte fra at gjøre det store Vovestykke, som Troen er: se ganske bort fra sig selv og kaste sig i Naadens Arme. Pietismen stillede ham i et kritisk og prøvende Forhold til hans egen Tro, til hans indre Rørelser og Bevægelser, hans Dragelser mod Guds

¹⁾ Tim. Ver. I, 377.

Naade i Christo. Naar han vilde udstrekke Haanden for at gribe Christi Retfærdighed, saa blev den ligesom standset i Farten. Thi fra den pietistiske Prædikants Læber led det ham imøde: Christi Fortjeneste er vistnok forhaanden for Enhver, som tror; men er ogsaa din Tro af den rette Art? Er den ogsaa levende og virksom? Er den ogsaa et „arbejdsomt og kjæmpende Væsen“? Saa stirrede han da paa sig selv, og jo dybere hans Gemyt var, des mere fandt han, at hans Tro savnede det Liv og den Virksomhed, der vare de nødvendige Betingelser for, at han skulde faa Løv til at tilegne sig Christi Retfærdighed. Er der Sandhed i den hellige Bernhards Ord: „Djævelen skader Mennesket paa en dobbelt Maade; for Synden er begaaet, berøver han det Undseelsen, og i det Øjeblik, da det skal tro, giver han den tilbage i Utide“, — hvor maatte da ikke den usunde Reflexion over Troen, som Pietismen fremkaldte, hindre Troens Gjennembrud!

Saa meget mere maatte dette indtræde, som Pietisterne ikke altid iagttog den tilberlige Besindighed ved Skildringen af dette Troens Liv. De vidste vel, at de her havde for sig Tidens Grundskade, at saa mange kjødelige, verdsligsindede Mennesker dækkede sin syndige Lyst med Naadens Trøst. Og de vare opfyldte af en hellig Nidkjærhed for at tilintetgjøre den. Hvor laa nu ikke den Fristelse nær, at de for at gøre sin Tale ret eftertrykkelig tillagde Troen som betingende Retfærdiggjørelsen en Virksomhed og en Kraft, som den ikke ejer paa dette sit første Stadium! For denne Fristelse ligger Pietismen tildels under. Vi henvise saaledes til J. Langes Ord i hans „richtige Mittelstrasse“, hvor han om „den retfærdiggjørende Troes sejrende Kraft“ siger: „Der gerechtmachende Glaube sei auch schon in der Rechtfertigung oder zur Zeit derselben, da er Christum ergreiffe, bei seiner Schwachheit dergestalt starck, dass er den Teufel, die Welt und die Sünde überwinde und anfang zu überwinden, und wo er

eine solche kämpfende und siegende Kraft nicht habe, sei er auch nicht gerechtmachend, sondern ein blosses Natur-Werk¹⁾). Aabenbart tillægges der her den retfærdiggjørende Tro, „fides justificans“, hvad der kun gjælder om „fides justificati“. Thi kun om den Tro, der har grebet og tilegnet sig Christi Retfærdighed, kan det siges, at den overvinder Djævelen, Verden og Synden; kun den er Principet for det nye Liv. Først naar Retfærdiggjørelsen er bleven Mennesket tildel, og det saaledes ved sig i et andet Grundforhold til Gud, er den frugtbare Grund lagt, hvoraf et nyt Liv kan spire frem²⁾). Hvor man derfor opstiller Kraften til Overvindelse af Verden, Synden og Djævelen som det Kriterium, hvorpaa den Enkelte skal prøve, om hans Tro virkelig er den retfærdiggjørende Tro eller et blot og bart Naturværk, der har man hindret ikke blot Misbrugen af Retfærdiggjørelsen, men enhver virkelig Brug og Tilegnelse af den. Thi man har tilskrevet den retfærdiggjørende Tro Bestemmelser, som den efter Sagens Natur ikke kan have. Ogsaa en anden Mislighed fulgte af Pietisternes Fremstilling af Retfærdiggjørelseslæren. De kunde vel i Theorien meget stærkt fremhæve, at Troens Liv ingen Indflydelse havde i Retfærdiggjørelsen som noget Fortjenstligt, men kun kom i Betragtning som den subjektive Betingelse paa Menneskets Side. Men ved den stærke Betoning af Troens Virksomhed kunde dog i Praxis let det rette Forhold blive forrykket. Her kunde Sagen let komme til at staa saaledes, at den Enkeltes Selv- virksomhed i Retfærdiggjørelsen eller rettere forud for den, hans

1) Se Walch II, 325.

2) Sml. Apologien p. 109: „Postquam igitur fide justificati et renati sumus, incipimus Deum timere, diligere, petere et expectare ab eo auxilium, gratias agere et prædicare et obedire ei in afflictionibus“ og p. 110: „Non igitur diligitur Deus, nisi postquam apprehendimus fide misericordiam“. (Müllers Udgave.)

brændende Bøn og længselsfulde Forlangende efter Guds Naade, blev det, hvorpaa han byggede Tilliden om sin Retfærdiggjærelse. Men det var i Virkeligheden at bygge sit Hus paa Sand! Kun hvor Blikket ufravendt fæstes paa Christi Fortjeneste som det, hvorfra den retfærdiggjørende Kraft udgaar, har Mennesket i sin Retfærdiggjørelse det sikre Fundament for sit Troesliv, der kan støtte ham i Anfægtelserne, og hvorfra Trøsten kan tilflyde ham under alle Livets Kampe. Det er denne Tanke, som Dogmatikerne have villet udtrykke ved at distingvere mellem en „*justificatio per fidem*“ og „*propter fidem*“, idet de kun have villet lade det Første gjælde. Ikke Troens ethiske Kvalitet er det Retfærdiggjørende, men alene dens Objekt og Indhold, Christi Fortjeneste; Troen selv er kun Betingelsen, ikke Grunden.

Fejlen i hele denne Maade, hvorpaa Pietismen søgte at modarbejde Misbrugen af Retfærdiggjørelseslæren, ligger deri, at den vender Blikket tilbage til Troens Virksomhed forud for Retfærdiggjørelsen istedetfor at henpege paa det Liv, som udfolder sig paa Retfærdiggjørelsens Grund. Den skulde have henvist til, hvad Magt Troen øvede over det Menneske, som virkelig lod den faa Rum i sit Hjerte, hvorledes den fornyede hans Sind, rensede hans Hjerte (Act. 15, 9) og idethele stillede ham i et nyt Forhold baade til Synden og til Gud. I en saadan Skildring af Troens Kraft i Helliggjørelsen vilde det bedste Korrektiv have ligget mod enhver kjædelig Tilegnelse af Guds Naade. Men ved at vænne Menneskene til at reflektere over Styrken af sine Følelser og til at danne sig en Grademaaler for Troens Liv og Virksomhed i Retfærdiggjørelsen kunde den ikke Andet end fremkalde de sørgelige Følger, som ovenfor ere nævnte. Er der Nogen, som skal kunne lære os, hvorledes Retfærdiggjørelseslæren skal kunne fremstilles saaledes, at den paa een Gang kan blive en Tilflugt og en Trøstens Kilde for alle bødferdige og anfægtede Sjæle og

paa den anden Side et „noli me tangere“ for de kjædelig-sindede, ubodfærdige Mennesker, saa er det Luther. Paa ham beraabe nu ogsaa Pietisterne sig¹⁾. Og ganske vist, han er ganske enig med dem i, at den Tro, der griber Christi Fortjeneste, er en levende og ikke en død Tro. Men dog er der en stor Forskjel i den Maade, hvorpaa han, og hvorpaa Pietisterne modarbejde Retfærdiggjorelsens Misbrug. Thi medens disse søge at gjøre dette ved at henvise til den Virksomhed, Troen lægger for Dagen forud for Retfærdiggjorelsen eller rettere i selve Retfærdiggjorelsens Øjeblik, henpeger Luther paa dens Virksomhed hos den allerede Retfærdiggjorte, paa dens Aktivitet „in statu justificationis“. Saaledes heder det i hans herlige Fortale til Romerbrevet: „Glaube ist ein göttlich Werk in uns, das uns wandelt und neu gebietet aus Gott und tödtet den alten Adam, machet uns ganz andere Menschen und bringet den heiligen Geist mit sich. O es ist ein lebendig, geschäftig, thätig, mächtig Ding um den Glauben²⁾, dass unmöglich ist, dass er nicht ohne Unterlass sollte Gutes wirken. Er fraget auch nicht, ob gute Werke zu thun sind, sondern ehe man fraget, hat er sie gethan und ist immer im Thun.“ Og paa et andet Sted siger han: „Das ist's nun, dass St. Lucas und Jacobus so viel von Werken sagen, dass man nicht hingehet: Ja ich will nun glauben, und mache ihm also einen gedichteten Wahn, der allein auf dem Herzen schwebt, wie ein Schaum auf dem Bier. Nein, nein, der Glaube ist

¹⁾ Lange, Antibarbarus II, 451 flg., hvor han har samlet de Steder af de symbolske Bøger, hvor Troen fremhæves som en levende og virksom Ting. — Den fuldstændige Titel er: „Antibarbarus orthodoxie dogmatico-hermeneuticus“.

²⁾ Mærkelig nok finder Walch heri den fuldeste Tilslutning fra Luthers Side til Pietisternes Fremstillingsmaade, medens det dog er klart af de Omgivelser, hvori denne Sætning staar, at Luther her fornemmelig netop har for Øje „Troen, saaledes som den forholder sig i Heliggjorelsens Gjærning“. Walch II, 314.

ein lebendig, wesentlich Ding, machet den Menschen ganz neu, wandelt ihm den Muth und kehret ihn ganz und gar um¹⁾. Disse Luthers Tanker om Troen, der ideligen vende tilbage i hans Skrifter, vise tilstrækkelig, at han i Fremhævelsen af Troens omdannende og fornyende Kraft ser det stærkeste Korrektiv mod enhver „digtet Tro“. Derfor fremhæver han med Forkjærlighed den organiske Forbindelse, der finder Sted mellem Troen og Gjærningerne, saaat, ligesaa naturligt det er for Solen at skinne og for Træet at bære Frugt, ligesaa naturligt er det for Troen at afføde gode Gjærninger.

Forat vi dog ikke skulle synes at gøre Pietismen Uret, tilføje vi her straks, at ogsaa den indskjærper Troens Aabenbarrelse i et helligt Liv, dens Virksomhed gennem Kjærligheden. Før end vi imidlertid nærmere bestemme den Stilling, som den lader Helliggjørelsen indtage til Retfærdiggjørelsen, ville vi, medens vi her endnu have for os Menneskets Tilstand forud for Retfærdiggjørelsen, betragte Pietismens Lære om Bodskampen. Thi ogsaa denne er fremgaaen af Bestræbelserne for at udrydde den vidtudbredte kjødelige Sikkerhed. Medens Spener var bleven staaende ved at kræve en sand Omvendelse som den nødvendige Betingelse fra Menneskets Side for Retfærdiggjørelsens Tilegnelse, spendes Fordringerne af hans Tilhængere højere og med Miskjendelse af Individualitetens og Guds Følelsers Forskjellighed ligetil Antagelsen af en for Alle paa lige Maade foregaaen Bodskamp. Allerede under de separatistiske Bevægelser i Frankfurt i Speners egen Menighed gjorde denne Tanke sig gjældende²⁾. Hvorledes den der fremtraadte, og med hvilken Besindighed og evangelisk Klarhed Spener opfattede denne Sag, fremgaar af hans Bemærkninger mod denne Lære i hans „Theologische

¹⁾ Luthers Værker Bd. XIII, 267 (Erlanger-Udgaven).

²⁾ Hoesbach I, 136.

Bedenken“ III, 588: „Dass ein jeglicher zu seiner wiedergeburt durch eine solche verwesung gehen müsste, dass die seele eine weil eben so wenig labsal von innen und aussen empfinde, als Christus an dem creutz, saget mir die Schrift nirgends: ob ich wohl nicht leugne, dass der Herr freilich auch manche und etwa diejenige, welche er zu seinen wichtigsten geschäften bereiten und kräftigere werckzeuge aus ihnen machen will, in eine dergleichen hölle führe, gemeinlich aber nicht sowohl in ihrer bekehrung und wiedergeburt, als da sie schon in der gnade eine gute weil gestanden und dergleichen einer probe fähig worden sind: Wodurch gewiss ist, dass viel stattliches und himmlisches in ihnen dadurch gewircket werde. Dass aber alle wiedergeburt und bekehrung auf solche weise geschehen müsste, wird weder Gottes wort noch die erfahrung lehren. Seine wege sind heilig, unbegreiflich und, obwohl auf einen zweck gerichtet, dennoch nicht ohne grossen unterschied: Er ziehet einige seelen mehr mit sanften und anmuthigen liebeseilen und lässt die selige geburt auch bey ihnen mit geringern oder kürzern schmerzen hergehen, bei andern haben seine schrecken mehr platz, und gehet saurer her“ o. s. v. I en bestemtere udpræget og mere udviklet Skikkelse fremtræder imidlertid denne Lære paa et senere Stadium i Pietismens Historie. Walch meddeler¹⁾ en Beretning om nogle Prædikanters Lære i dette Stykke, som vi her ville levere et Brudstykke af, da den kaster et klart Lys paa Pietisternes Opfattelse af denne Sag og deres Anvendelse af den i Retfærdiggjorelselærens Tjeneste. Det heder her: „Solcher Buss-Process bestehe darinnen, dass ein Mensch, wenn er gleich bisher ein äusserlich gutes Christenthum geführt, seinen Weg verdächtiglich ansehen, von vorne wieder anfangen und Gott bitten müsse, dass er seinen Zustand ihm entdecken und auf den rechten Weg führen wolle. Da geschehe

¹⁾ Walch V, 582 flg.

es denn, dass einem solchen Menschen die Tiefe des bösen und verderbten Hertzens recht offenbahr und lebendig werde, folglich fühle derselbe in seiner Seelen den Zorn gar schmerz- lich, als ein verlohrner und verdammter Sünder, sei mit Trau- rigkeit, Angst, Furcht und Schrecken umgeben. Dieser Zu- stand daure bei einigen nur eine kurze Zeit, bei andern Jahr und Tag: sei die grosse Busse, der Busskampf, den man aus- halten, dem lieben Gott nicht aus der Schule laufen und sich selbst geschwind trösten, sondern warten müsse, bis Gott selbst die Seele tröste. Es komme zwar eine Seele vor der andern bald aus diesem Busskampf heraus, nachdem eine vor der andern mehr Ernst gebrauchte; aber je länger man Gott darin still hielte, bis Gott selbst die Seele tröstete, je treuer und ernstlicher würde man nachmals im guten.“ Ferend den En- kelte kunde gribbe og tilegne sig Guds Naade, krævedes der altsaa, at han skulde være bleven fært ned i sit syndige Hjer- tes Dybder, føle Guds Vredes Braad i sit Hjerte og overalt se sig omgiven af Sorg, Angst, Frygt og Skræk. Visseligen er det nu nødvendigt, at de, hvem Evangeliets Naade skal blive tildel, komme til en levende Syndserkjendelse; thi „de Karske have ikke Lægen behov, men de, som have ondt“ (Matth. 9, 12). Men Pietismens Fejl paa dette Gebet ligger deri, at den som Betingelse for Retfærdiggjørelsen kræver en Dybde af Syndserkjendelse, som kun kan indtræde der, hvor Evangeliet er traadt til og har faaet Anledning til at fordybe den ved Lovens Prædiken vakte Erkjendelse: Først naar det gode Frø er nedlagt i Hjertet, vil Ukrudets Kræft og onde Art ret kunne erkjendes. Pietismen derimod arbejdede paa at bringe Syndsbevidstheden til en saa høj Grad af Udvikling, at Mennesket blev bragt Fortvivlelsen nær; derfor taltes der og i dens Kredse om den gavnlige, den frelsebringende For- tvivlelse¹⁾. Først naar Mennesket var bragt lige til Afgrun-

¹⁾ Walch V, 476 flg.

dens Rand, var Øjeblikket kommet, da den frelsende Haand skulde udstrække sig og trække det tilbage. Lykkedes det nu Mennesket at komme ud over dette farlige, kritiske Punkt, — hvad der vel for Manges Vedkommende ikke skede —, saa havde det dog kastet et saa dybt Blik ned i Afgrundens Dybder, at der derfra faldt mørke Slagskygger ud over dets nye Liv. Blikket vendte sig atter og atter tilbage til den mørke Baggrund, fra hvilken dets Liv var brudt frem, og det formaaede ikke at se den i Naadens Lys. Saaledes naaede da et saadant Menneske aldrig til en ret Troens Frejdighed, til en ret Glæde over den Naade, som var bleven det tildel. Dets Liv antog en trykket og ængstelig Charakter. Saa meget lettere kunde dette indtræde, som Pietismen i sine Fordringer til Menneskets Omvendelse miskjendte Individualitetens Forskjellighed og betragtede Menneskene, som om de vare skaarne efter en og samme Model. Denne dens methodistiske Retning kommer tilsyne deri, at der paastodes, at enhver Christen kunde vide Tiden for sin Omvendelse, og det krævedes af Presterne, at de skulde betragte Kjendskab til sin Omvendelsestid som et nødvendigt Kjendetegn paa en Christen og anvende det som saadant i sin Prædiken og Sjælesorg til at rive de Sikre ud af deres kjædelige Tryghed¹⁾. Tillige opstilledes der en vis for Alle gjældende Form for Bodskampen og en vis bestemt Tid, hvori den skulde foregaa²⁾. I den ovenfor meddelte Beretning om Bodskampen indrømmes der vistnok, at dennes Varighed kan være en forskjellig for de Forskjellige, men der tilføjes dog straks bagefter en Advarsel mod at løbe for hurtigt ud af den og træste sig selv, og det indskærpes, at jo længere man holder ud i denne Bodskamp, desto troere og alvorligere vil man senere blive i det Gode³⁾.

¹⁾ Walch V, 491 flg. og 896 flg.

²⁾ Walch V, 553 flg. og 917 flg.

³⁾ Walch V, 553 flg.

Yderst karakteristisk i denne Henseende er det, hvad Beret-
teren af dette Stykke anfører om disse Prædikanter Praxis.
En af dem havde ved sin Ankomst erklæret om nogle Sjæle,
som man allerede havde anset for omvendte, „at de havde
løbet for hurtig gennem Botskampen“, og derfor raadet dem
til at begynde paa den forfra igjen. Det berettes ogsaa, at
de formanede den bodefærdige Synder til „ikke for tidlig at
slutte Fred, men megetmere holde ud i Syndeangsten og lade
sig drive dybere ind i den, indtil det næsten kom til Fortviv-
lelse“. Da indtræder endelig „Publikationen af den himmelske
Retfærdiggjørelse som for Guds Throne, hvormed den store
Bod har naaet sin Ende“¹⁾. Saaledes havde efter dette Præ-
dikanten istedetfor at forkynde Evangeliet saaledes, at det
hele Ansvar lagdes paa det enkelte Menneske selv, sat sig
paa Dommersædet og anmasset sig Ret til at bestemme, naar
den Enkelte var kommen i en saadan Tilstand, at han havde
de nødvendige subjektive Forudsætninger for en sand og
frugtbar Tilegnelse af Guds Naade. Kunde nu end Bestræ-
belsen for at hindre en falsk Tilegnelse af Retfærdiggjørelsen
kun sjelden optræde i en saa kras Form, saa laa der dog
i Pietismens ensidige Henblik til Farerne for et kjedeligt Mis-
brug af Retfærdiggjørelseslæren en Tilbøjelighed til at om-
gjærde Naadesforkyndelsen med saa mange ængstelige Reserva-
tioner, at ofte den virkelige Tilegnelse af Naaden blev hin-
dret, eller ialfald kun et sygeligt, forkrøblet Troesliv blev Frug-
ten deraf. Var Mennesket gennem Evangeliets liflige Bud-
skab løftet opad og dets Hjerter bejet hen til den Frelse, som
var det i Christo erhvervet, saa blev det gennem det tilføjede
Ord: „Men vogt dig for at gribe den for tidlig“, atter kastet
ned til Jorden, og hvor ofte blev det ikke liggende der uden
at formaa igjen at rejse sig!

Hvad nu Pietisternes Fordring angaar, at Omvendel-

¹⁾ Walch V, 585.

sen skulde foregaa for Alle paa samme Maade gennem en tung Bodskamp, saa have vi allerede sagt, at denne Paastand beror paa en Miskjendelse af Individualiteternes og Guds Førelsers Forskjellighed. Ligesom Individualiteten selv er en Guds Gave, der betinger en forskjellig Anvendelse af Menneskene i Guds Riges Tjeneste, saaledes beror ogsaa de Førelser, hvorigennem Gud drager Menneskene til dette sit Rige, ikke paa en vilkaarlig Magtbeslutning, men ville altid knytte sig til de forhaandenværende forskjellige Anlæg og Kræfter. Thi Gud kan ikke i sin frelsende Virksomhed negere, hvad han i sin skabende har sat; meget mere er dette den Grundvold, paa hvilken hans Naadesbygning rejser sig. Nu gives der vistnok stærke Naturer, som Gud maa føre ned i Synderkjendelsens dybeste Dybder og lade Helyedes Rædsler glide forbi deres Sjæl; men vil man kræve saa stærke Sjælsrystelser af Alle, da staar man i Fare for at senderbryde det knuste Rør og slukke den rygende Tande (Mt. 12, 20). Herren kommer ikke altid i Stormen eller Jordskjælvet, men ogsaa i den stille, sagte Lyd (1 Kong. 19, 11, 12.). Heri ligger og Urigtigheden i Paastanden om, at den enkelte Christen maa kunne angive den bestemt afgrænsede Tid for sin Omvendelse. Den kan vides, hvor Mennesket gennem et pludseligt, mægtigt Greb af Gud er rykket op af sit naturlige Liv og plantet paa hellig Grund. Men Mennesket kan ogsaa føres ind i Guds Rige gennem en lang Kjæde af Førelser, der knytte sig næsten umærkelig til hinanden, saaat Skyggen kun lidt efter lidt viger for det frembrydende Lys. Hvad der vel særlig kan have bidraget til at nære denne Methodisme, var den i de pietistiske Kredse almindelige Skik, at fortælle sin Omvendeshistorie¹⁾. Vi miskjende ingenlunde, at en saadan Meddelelse om sit eget indre Livs Historie kan have sin fulde christelige Berettigelse, hvor den virkelig er fremgaaen af en dybt følt Trang. Men

¹⁾ Sml. Semlers Lebensbeschreibung. I, 48.

her var den bleven ophøjet til en almindelig Sædvane og udenvidere betragtet som et Led i den christelige Bekjendelsespligt. Der rebede sig heri en Mangel paa den aandelige Blufærdighed, der bærer tilbage for saaledes at lægge blot sit indre Liv. Det kunde lede til, at man betragtede sig som i christelig Henseende færdig, saaat man forømt at stride Kampen ud. Det kunde endelig føre til — og det er denne Konsekvents, vi i denne Sammenhæng særlig have for Øje —, at man dannede sig et fast Schema for Omvendelsens Gang, hvori den Enkelte maatte søge at indregistrere sin egen Udvikling, saafremt dens Christelighed skulde anerkjendes.

Saaledes havde da Pietismen heller ikke i sin Fremstilling af Omvendelsen formaaet at modarbejde Misbrugen af Retfærdiggjorelselæren paa den rette Maade.

Det væsentlige Oarakteristicon for Pietismen paa dette Gebet ligger dog deri, at den har rykket Retfærdiggjorelselæren ud af den centrale Stilling, som efter den lutherske Kirkes Anskuelse tilkommer den.

Det er ikke nok ikke at bestride Retfærdiggjorelselæren i dens enkelte Dele, men man maa og lade den indenfor Læren være, hvad den skal være, det Hængsel, hvorm Alt drejer sig. Efter luthersk Opfatning er den Kjernen og Stjernen i det hele Lærebegreb og skal og maa være den inderste Livskjerne i Menighedens Bevidsthed, saafremt Livet skal arte sig sundt og kraftigt. Var nu den pietistiske Prædiken anlagt saaledes, at det kunde spores, at det var dens Formaal i denne Forstand at gøre Retfærdiggjorelselæren til Menighedens Ejendom? Vi maa svare Nej. Idethele kan man sige, at Retfærdiggjørelsen er skudt mere tilbage og tildelt en mere underordnet Betydning, medens Helligjørelsen er rykket frem til at danne Prædikenens Middelpunkt. Den Tankegang, som, ofte ubevidst, gjorde sig gjældende hos den, synes at have været følgende: „For Reformatorerne var det nødvendigt ligeover-

for Katholicismens Gjerningshellighed at holde frem som det Første og Sidste Menneskets Retfærdiggjørelse af Troen uden Lovens Gjerninger. Men enhver Tid har sin Opgave. Nu er man ikke saa meget stillet ligeoverfor Mennesker, der gjen-nem Gjæringer ville fortjene Saligheden, som ligeoverfor Saa-danne, der bygge sin Frelse paa en Tro, der ingen Livets Kraft aabenbarer. Ikke Retfærdiggjørelsen af Troen, men Helliggjørelsen maa derfor nu udgjøre Prædikenens væsentlige Indhold; i Indskjærpelsen af denne maa Prædikanten se den Opgave, som Tidens egen Beskaffenhed paalægger ham“. Vi kunne vel forstaa, at en saadan Betragtning let kunde vinde Indgang. Mod den foregaaende Tids Prester rettedes der jo den Bebrejdelse — og det ikke med Uret —, at de havde udest Evangeliets Trøst saa rigeligen, som om de kun havde med ængstede og bekymrede Gemytter at bestille. En aandelig Sløvhed og kjødelig Tryghed havde været Følgen; ingen Kjærlighed og christelige Dyder beherskede og gennemtrængte Livet. Traadte saaledes paa Helliggjørelsens Gebet Tidens Mangler klarest og skarpest frem, hvor laa det da ikke nær at mene, at man ogsaa der maatta møde dem, at der Kampen maatte udkjæmpes! Derfor blev der da i de pietistiske Prædikener talt meget om Helliggjørelse, lidet om Retfærdiggjørelse, meget om, hvad Mennesket skulde gjøre, lidet om, hvad Gud havde gjort, meget om Frugterne, lidet om Roden. Kunde Pietismen herved i Sandhed læge Tidens Skade? Saa skarpt den lutherske Kirke har holdt Retfærdiggjørelse og Helliggjørelse i Begrebet ud fra hinanden, forat Menneskets Tro kunde have som sit eneste urokkelige Fundament Christi objektive Fortjeneste, ligesaa bestemt og klart har den fremhævet den indre organiske Forbindelse, der finder Sted mellem begge. I og med Retfærdiggjørelsen er og det nye Liv sat; paa Retfærdiggjørelsens Grund spirer Helliggjørelsen frem. Denne Tanke er ikke levende optagen i Pie-

tismens Bevidsthed. Havde den været dette, vilde den have indseet, at Mangler ved Helliggjørelsen vise tilbage til Mangler paa Retfærdiggjørelsens Gebet. Deri skulde den altsaa have seet sin Opgave, at bringe Retfærdiggjørelsen til Menighedens levende Tilegnelse. Thi da kunde den have været forvisset om, at det nye Liv med en indre Nødvendigheds Magt vilde brudt frem. Læsrev den derimod Helliggjørelsen fra Retfærdiggjørelsen, og prædikede den Helliggjørelse uden først at have lagt den rette Grund, hvoraf den alene i Sandhed kunde fremgaa, saa kunde den vel anspore Menneskets naturlige ethiske Kræfter, men det Hele blev dog en lovmæssig Stræben, en Bygning uden fast Grund. Den bar sig da ad som et Menneske, der vilde bringe Sundhed i et Træ, i hvis Rod Giften var trængt ind, ved blot at bortskjære dets raadne Frugter. En lovmæssig Stræben, siges vi, maatte fremkaldes; thi ikke Christi Kjerlighed blev det tvingende Motiv til Menneskets Handeln, men en udenfra paa Mennesket lagt Forpligtelse. En Lovens Aand maatte svæve over det Liv, der havde taget sin Udgang fra en Betragtning, der tilskrev Helliggjørelsen en saadan falsk Selvstændighed. Menneskets Selvvirksomhed i Helliggjørelsen kom mere til at blive betragtet som et udvortes Supplement, der maatte komme til Retfærdiggjørelsen, forat Mennesket skulde kunne siges at staa i Naadestanden. Hvilken rastles Stræben, hvilken urolig Jagen efter at frembringe Frugter paa sit Livstræ maatte ikke deraf blive Følgen! Men ikke blot det. Var den Tankegang, som laa til Grund for Prædikenen, den: „Det er ikke ved Retfærdiggjørelsen, der klæber Mangler, men ved Helliggjørelsen; det er ikke nok, at I i Troen forlade eder paa Christi Retfærdighed; eders Liv maa ogsaa være rigt paa gode Gjerninger, saafremt I skulle kunne tilegne eder Christi Fortjeneste“, — saa var det lagt nær at betragte Christi Fortjeneste som et ikke tilstrækkeligt Støttepunkt for Menneskets Frelsesvis-

hed og sine egne Gjerninger som det, der maatte træde udfyldende til. Halvt paa Christi Fortjeneste og halvt paa sine egne Gjerninger kom Menneskets Forvisning om sin Naadestand til at hvile.

Men en saadan Opfatning var ikke blot en afledet Følge af den Maade, hvorpaa Pietismen søgte at modarbejde Menneskenes „Synden paa Naaden“, men den udgjorde ogsaa et Led i dens Betragtning af Gjerningernes Nødvendighed. Thi til Grund for dens stærke Betoning af Menneskets Selvvirk-somhed i Helliggjørelsen laa og den Tanke, at kun denne kunde give Menneskets Frelsesvished det sikre Fundament og bevare Mennesket fra et skuffende Selvbedrag om en Naadesbesiddelse, som i Virkeligheden ingen Realitet havde. Saaledes maatte altsaa og Nødvendigheden af Menneskets Forvisning om sin Naadestand blive til et Motiv for Menneskets Handlen. Vi have et ganske mærkeligt Sted af Spener i denne Retning, som vi her ville anføre: „Ad sensum fidei internum“, heder det ¹⁾, „provocare res ambigua est. Quoties enim eo destituentur, qui fide valent maxime, et in ipsa sua imbecillitate, cum se tentati fide vacuos vociferentur, robore coelesti conservantur, ut etiam vincant! Si jam ex sensu judicium, desperabunt aut desperare jubebuntur ac morti adjudicabuntur, qui vivebant ac vivere debebant. — Cum ergo a priori, ut loquuntur, ea discernere nequeamus, a posteriori cognitio nostra capienda est, videlicet a fructibus arboris indeles agnoscenda.“ Ikke Troens umiddelbare Vished skal altsaa være det, hvorpaa den Enkeltes Bevidsthed om sin Naadestand skal hvile, men han maa se hen til, om han har gode Gjerninger; alene deres Tilstedeværelse kan bevare ham fra Fortvivlelsen og give hans Forvisning sit faste Grundlag. Kan gennem en Reflexion over sit eget praktiske Forhold kunde altsaa et Mennes-

¹⁾ Spener, Consilia latina. I, 32.

ske vinde Forsikringen om sin Retfærdiggjørelse. Vel er der ikke heri direkte sagt, at man nu ogsaa skal gjøre de gode Gjæringer for Forvisningens Skyld, men det maatte dog blive det faktiske Resultat af en saadan Betragtning. Thi Vished om sin Naadestand maa dog et Menneske tragte efter at opnaa; men den kunde kun Gjæringerne give ham. Vi have her for os et Træk i Pietismens Charakter, hvorigjennem den aabenbarer et Slægtskab med den reformerte Aandsretning. Thi for den reformerte Betragtning staa Gjæringerne ligefrem som det Middel, hvorigjennem Mennesket arbejder sig frem til Troesvished. Saaledes er i Heidelberg-Katechismen paa det Spørgsmaal: „Quid est, cur bona opera faciamus?“ Svaret dette: „Deinde, ut nos quoque ex fructibus de sua quisque fide certi simus“¹⁾. For den lutherske Bevidsthed derimod staa Troesvisheden ikke som Noget, der først skal vindes gjennem Menneskets egen Selvvirksomhed, men som given i og med Troen selv. Troen bærer Visheden om sin egen Sandhed i sig selv. Denne Vished øser den ikke ved en reflekterende Betragtning over sin Aabenbarelse udad, men den bygger paa Guds Ords usvigelige Sandhed; den deri fremholdte Guds objektive Naade i Christo er den faste Klippegrund, hvorpaa Troen kaster sit Anker. Derfor have Gjæringerne væsentlig for Andre sin Betydning som Kriterier paa et Menneskes Naadestand, medens for det selv Troen henter sin Vished af Guds Ords Forjættelse. Man kunde sige: „Men et Menneske kan dog ikke være uvidende om den Livets Magt, som ved Troen rører sig i hans Hjerte, hvorledes den ytrer sig i Had til Synden og Kjærlighed til Gud og Næsten? Siger ikke ogsaa Apostelen Johannes: Vi vide, at vi ere overgangne fra Døden til Livet; thi vi elske Brødrene (1 Joh. 3, 14)? Maa da ikke det nye Liv hos ham og dets Udfoldelse i hans

¹⁾ Heidelberg-Katechismen, Spørgsm. 86. Corpus librorum symbolicorum ed. Augusti, p. 562. Leipzig 1846.

hele Forhold blive ham et Kjendemærke paa Sandheden af hans Tro, Virkeligheden af hans Retfærdiggjørelse?" Jo visselig! Men det Vidnesbyrd om hans Naadestands Realitet, som fremvokser for ham ved Betragtningen af Troens Ytringer i Livet, vil dog kun have en sekundær, underordnet Betydning. Det vil have sin Betydning for ham i Selvprøvelsens Øjeblikke. Da vil det være en Trang for Mennesket at stille sig for Øje sit hele Forhold, beskue sine egne Følelser og Gjerninger, se hen til, om han virkelig har Afsky for Synden og Kjærlighed til Gud og Næsten, for gennem en Betragtning af disse Troens ydre Kriterier at forvisse sig om, at han ikke svæver i en sørgelig Skuffelse med Hensyn til sin Tro. Men fra en saadan Betragtning af sig selv og sin egen Gjerning vil hans Blik dog altid med fornyet Styrke vende tilbage til den udenfor Mennesket liggende Frelsesgjerning af Gud i Christo for gennem en Nedsenkelse af sin hele Sjæl i den at vinde fast Grund under sine Fødder. Bliver derimod hans Tanke hængende fast i Troens ydre Kriterier, saaat han kun gennem en stadig Beskuelse af sig selv formaar at bevare Naadesforvisningen, da er dette et Tegn paa, at en Sygelighed har trængt sig ind i Troeslivet, der vil berøve det dets Friskhed og Frejdighed. Den, som lever, ser ikke først hen til sine Livsytringer for at forvisse sig derom. Saaledes er og Troen sig sit eget Bevis; den som tror, ved, at han tror (2 Tim. 1, 12). Gjerningerne ere Troens Aandepust; Troen gjør dem ikke for derved at vinde Visheden; megetmere hører denne med til Troens eget Væsen, og netop som saadan er det, den er istand til at være en Livets Kraft i Mennesket. Gjerningerne ville ogsaa være aldeles uskikkede til at kunne danne et fast Fundament for Menneskets Vished om sin Retfærdiggjørelse. Thi alle den Troendes Gjerninger, selv hans bedste, ere besmittede af Synden, og jo længere han er kommen i sin Christendom, des mere vil og hans Syndserkjendelse

blive fordybet. Syndens Magt vil han erkjende som saa stærk i sig, at han kun ved at dække sig med Guds Naade vil kunne finde Fred for sin Sjæl. Men ere hans Gjerninger mangelfulde og skrøbelige, er han da ikke fuldstændig kastet i Uvishedens og Tvivlens Vold, dersom han bygger sin Frelses Visshed paa dem? Han vil være som et Rør, der drives hid og did af Vinden; hans Troesliv vil være uden Fasthed og Holdning. Med sædvanlig Klarhed udtaler Luther sig om dette Punkt, rigtignok nærmest mod Katholikerne. Saaledes siger han i sin Kommentar til Galaterbrevet¹⁾: „Evangeliet byder os at se hen, ikke til vore gode Gjerninger og vor Fuldkommenhed, men til Gud selv, der giver Forjettelsen, ligeledes til Christum, som har udført og bragt for Lyset det, som var forjettet Naar Sagen er grundet paa Guds Forjettelse og Christum, den rette, virkelige Klippe, da er man vis i Sagen, sikker og glad i den Hellig-Aand; thi da ser man hen til Gud, som er trofast og ikke kan lyve eller skuffe. Thi saaledes siger han: Se, her hengiver jeg min egen Søn i Døden, paa det han ved sit Blod skal forløse dig fra Synd og Død; — da kan jeg ikke være uvis i min Sag, medmindre jeg da ganske vil fornegte Gud. Dette er den Grund, af hvilken vi for vist kunne vide og bevise, at vor Theologi eller Lære er ret og sikker, dette nemlig, at den ikke lader os tage vort Fodfæste eller bygge paa vore Gjerninger, men fører os bort fra Vort og grunder os paa en anden Grundvold, som er udenfor os, saaat vi ikke forlade os paa vore Kræfter, Samvittighed, Følelser, Person eller Gjerning, men paa det, som er udenfor os, det er, paa Guds Forjettelse og Sanddrthed, paa Christum, som sidder ved Guds Højre og er vor Retfærdighed, som Djævelen ikke kan

¹⁾ F. W. Bugges Oversættelse, p. 375.

tage fra os“ Og paa et andet Sted¹⁾: „Das ist aber der Unterschied (nemlig mellem Tro og Gjærninger), wie ich allezeit gelehret habe aus der Schrift, wenn es kommt zur Hauptfreundigkeit, dadurch ich vor Gott stehen soll wider meine Sünde, wenn er mit mir will Rechenschaft halten, da wird mein Leben, Werk und Liebe nimmer vollkommen noch genugsam sein, sondern ich muss einen andern Mann dazu haben, welcher heisst Christus, gesandt vom Vater, wie St. Johannes zuvor gesaget hat, zur Versöhnung für unsere Sünde.“ Pietismens Liv maatte at tage en sygelig og ængstet Karakter. Det stadige kritiske Forhold til sin egen Tro maatte kvæle al Troeslivets Umiddelbarhed. Hvilede Naadesforvisningen paa Reflexionen over Livsytringernes Beskaffenhed, da maatte den være udsat for at rystes af enhver alvorlig Bølgegang, der slog over Mennesket. Thi det Charakteristiske for Anfegtelsen er det netop, at i den alle Troens ydre Kriterier falde magtesløse til Jorden. Ud af den vil Mennesket blot kunne komme ved at fæste sit Blik paa „den Grundvold, der er udenfor det“, Guds Naade i Christo, der tilmed gennem Sakramenterne og Absolutionen er bleven og bliver ham selv personlig tildel. Har Mennesket derimod vænnet sig til ligesom at holde Dagbog over sit eget Indre og kun gennem en uafbrudt Selviagttagelse at kunne bevare sin Troestillid, vil det heller ikke i Anfegtelsen formaa at se bort fra sig selv, og Skyldbevisthedens Styrke kan saaledes overvælde det, at det hjemfalder til en mørk Fortvivlelse. Og hvorfor? Fordi det aldrig har naaet frem til en ret frejdig Griben af Guds Naade, til en fuld Hvile i den. Pietisten stirrer paa sin egen Synd og Skyld, og jo mere han stirrer, des mere vokser den for hans Blik til en forfærdelig Højde. Hans Syndsbevidsthed naar herved en saadan Udvikling, at Naades-

¹⁾ Luthers Værker. Bd. XIX, p. 387.

bevidstheden bliver trængt tilbage. Hvad Under da, at han kjender lidet til Christendommens Glæde! Ganske anderledes er det i denne Henseende med Mystikeren. Han lever og aander i Følelsen af det inderlige Samfund, hvori han staar med Gud; den dybe Kløft mellem Gud og ham forsvinder for hans Blik, thi Gud bor i hans Hjerte. Saa vugger han da sin Sjæl i den salige Følelse af Guds Naade, som fylder hans Hjerte; Tanken om Synd og Skyld søger han at holde borte fra sig som noget Ondt, der vil røve ham hans Fred. Pietisten derimod tør ikke give sig hen til Glæden over Guds Naade. Han kunde dog saa let skuffe sig med Hensyn til sin Naadestand. Hans Anger over Synden er dog saa ringe, hans Tro saa lidet virksom, hans Følelser saa urene; hans Gjerninger bære dog saa stærke Mærker af Syndens Magt i ham. Kan han da tilegne sig Guds Naade? Han maa have Vished for sin Retfærdiggjørelses Virkelighed. Saa arbejder han da paa at vinde den. Han anatomerer sine egne Følelser og Gjerninger; men — Synd og atter Synd! Han jager efter Naadesforsikringen. I enkelte Øjeblikke kan han vel føle dens Fred i sit Hjerte, men saa svinder den igjen bort. Han griber efter den, men det er, som om den kun var et Billede af hans egen Fantasi; den flygter altid længere bort. Uro bliver derfor Livets Mærke. Det er Konsekvensen, hvor Mennesket lægger en anden Grundvold for sin Frelsesvished, end den i Guds Ord lagte.

Det Uvishedens og Usikkerhedens Præg, som herved blev paatrykt Livet, blev endmere foreget ved den Maade, hvorpaa Pietismen skildrede det christelige Liv i Helliggjørelsen. Et af Stridspunkterne mellem de Orthodoxe og Pietisterne var Spørgsmaalet om den Christnes Fuldkommenhed og Muligheden af at holde Loven. Nogen Different i Læren mellem begge Partier var her egentlig ikke forhaanden¹⁾. Hvad der har fremkaldt Striden, har vel dels været de Orthodoxes Mis-

tænkelighe'd ligeoverfor den nye Bevægelse, dels Pietisternes Praxis. Thi denne sidste var ikke, som den burde være. Spener mente, at man især af den Grund flittig burde indskærpe Menigheden denne Lære om Fuldkommenheden, fordi den vilde være et kraftigt Middel til at afholde fra Sikkerhed, Hykleri og Bedrag²⁾. Saaledes blev da og denne Lære tagen i Retfærdiggjorelselærens Tjeneste. Den skulde fravriste Menneskene deres Byggen paa en død Tro. Den Fristelse, som Pietismen herved er udsat for, og hvori den tildels falder, er den, at den bringes til at opstille det christelige Liv i al dets Idealitet som Prøvesten for den Enkeltes Christenstand, eller, som Löscher udtrykker Sagen, „den konfunderer *ἐχόμενα σωτηρίας* eller de Stykker, uden hvilke ingen Sjælfrelse kan være forhaanden, med det skønne Christensmykke“³⁾. Følgen maatte blive den, at den Uro, som Pietismen ogsaa forøvrigt ved sin Fremstilling af Retfærdiggjorelsen gav Anledning til, herved blev endmere næret, og Mangen bragt til Fortvivlelsens Rand, medens denne Forkyndelse paa den anden Side hos Andre kunde fremkalde et aandeligt Hovmod, der mente sig at have vundet Fuldkommenheden⁴⁾.

Ogsaa en anden Strid ville vi her nævne, det er den terministiske⁵⁾. En Skildring af den ville vi dog her ikke give, men kun minde om, hvorledes Pietisterne ogsaa i Fremsettelsen af denne sin Lære om Naadesfristens Udløb for Enkelte før deres Død ere ledede af den samme praktiske Interesse, den nemlig, at modarbejde Misbrug af Retfærdiggjorelselæren⁶⁾. Det viser sig heri klart, hvor lidet nøjeseende Pietismen er i

¹⁾ Walch erklærer denne „Controvers“ for mere at være en Logomachi end en virkelig Strid (II, 402.)

²⁾ Walch II, 412.

³⁾ Tim. Ver. I, 712.

⁴⁾ Sml. Tim. Ver. I, 705.

⁵⁾ Walch II, 851 flg.

⁶⁾ Walch II, 4de Afdeling § 32.

Valget af sine Midler, men samler Alt, hvad den kan benytte til sit Øjemed; den har „Nidkjærhed uden Forstand.“

Pietismens Forrykkelse af det rette Forhold mellem Retfærdiggjørelse og Helliggjørelse havde altsaa givet dens Liv en ufri, ængstelig og lovmæssig Charakter. Men ogsaa paa en mere indirekte Maade hidførtes herved det samme Resultat. Thi hvor Helliggjørelsen i mere eller mindre Grad bliver løsreven fra sin inderste Livsrod i Retfærdiggjørelsen, der vil altid en Tendents være forhaanden til at ville regulere Livet efter visse ydre Former og Betingelser og opheje disse til almengjældende Love for det christelige Livs Udfoldelse. Fra Roden af kan ikke mere Saften uhindret flyde op i Grenene og drive Blomster og Blade frem. Den frie, umiddelbare Udvikling, der selv indenfra af kunde skabe sig sin Form, er bleven hindret. Derfor søger man nu udenfra at tilskjære Livsytringerne, forat Livet kan presses ind i Former, som man har tilskrevet et absolut, for Alle gjældende Værd. Denne Lovmæssighed i Pietismens Arbejde paa sin Helliggjørelse fremtræder især i dens Forhold til de saakaldte „Middelting“ eller „Adiafora“.

Den Bestemthed, hvormed Pietismen optraadte mod disse Ting, til hvilke man regnede Dans, Theater, Musik, Spil, Latter, Spøg, Tobaksrøgning o. s. v., fremkaldte en heftig Strid, hvori man dels betragtede de enkelte Arter af „Middelting“, dels søgte at vinde sig almindelige Principer som Grundlag for Sagens Afgjørelse. Saaledes ledes man da til det Spørgsmaal, om der overhovedet gives Adiafora eller ethisk indifferente Handlinger, hverken gode eller onde, i Skriften hverken forbudne eller tilladte. Idet Pietisterne bestridte dette, gaa de ud fra den Betragtning, at den moralske Lov foreskriver Mennesket ikke blot Objektet for dets Handeln, men og Motivet, ikke blot Handlingen selv, men og visse ethiske Principer, der maa ligge til Grund for Handlingen, saafremt den

skal kunne siges at være overensstemmende med Guds Vilje. Enhver Handling skal efter Skriften ske af Troen (Rom. 14, 23), i Jesu Navn (Kol. 3, 17), til Guds Ære (1 Kor. 10, 31) og med fuldstændig Fornegtelse af sig selv (Mt. 11, 29). Disse Omstændigheder kunne ikke være forhaanden ved de saakaldte Middelting; Deltagelsen deri kan ikke fremgaa af Troen og ske i Jesu Navn; Guds Ære kan ikke befordres derved; for Selvfornegtelsen er der ingen Plads. Christendommen vil desuden med sine Krav paa Forsagelse og Efterfølgelse af Christus paatrykke Sjælen et saadant Alvor, at Lysten til saadan forfængelig Glæde maa forsvinde. Siger ikke ogsaa Apostelen Paulus, at vi skulle forarbejde vor Saliggjørelse med Frygt og Bæven (Phil. 2, 12)? Ligger der ikke heri, at Omsorgen for Sjælens Frelse er en saadan Opgave for Menneskets Kræfter, at den ingen Tid vil levne Mennesket til saadanne „Eitelkeiten“? Mennesket har jo heller ikke Tiden til sin Raadighed, men skal engang for Guds Domstol aflægge Regnskab for enhver Time i sit Liv, om han har benyttet den samvittighedsfuldt efter Guds Vilje. Hvor de udtale sig om de enkelte Arter af Middelting, skjelne vistnok enkelte mere Maadeholdne mellem Tingene i den Form og Skikkelse, hvori de i den daværende Tid optraadte, og den, som efter Ideen tilkom dem. Men i sine Udtalelser om dem i denne deres abstrakte Skikkelse have de dog saaledes berøvet dem Kjød og Blod, at i Virkeligheden deres Charakter er bleven fuldstændig forflygtiget. Denne Distinktion har derfor i deres Mund Lidet eller Intet at sige, ligesom ogsaa hele Charakteren af deres Fromhed maatte stille dem i et fiendtligt Forhold til det selskabelige Liv og dets Former. Andre have derfor mere konsekvent erklæret alle disse saakaldte Middelting i og for sig for verdslige, kjødelige Lyster, stammende fra Menneskets onde, syndbesmittede Natur, og ligefrem begrundet sin Forkastelsesdom af dem paa 1 Joh. 2, 16. Denne Op-

fattelse fremtræder allerede ved den første Strid, som rejser sig, nemlig ved Spørgsmaalet om Operaernes Berettigelse. Disse „Operaer“ vare dengang efter Schmid af et sædeligt og uanstødeligt Indhold. Tillige erklærede Skuespillerne sig villige til at forelægge de Stykker, de vilde opføre, til Gejstlighedens Censur. Naar saa de pietistiske Prædikanter alligevel paa Forhaand erklærede sig imod Operaerne, saa viste de derved klart, at de ingen Skilsmisse gjorde mellem Brug og Misbrug, men fordømte Sagen selv. Sagens Forsvarere beraabte sig paa, at der ved Opførelsen af saadanne Operaer blev givet høje Standspersoner og bemidlede Mennesker en ærbar Tidsfordriv, og at Digternes og Musikernes Verker derved bleve bragte til almindelig Tilegnelse. Hvad satte Pietisterne imod en saadan Betragtning? De beraabte sig paa, at Operaerne vare imod Boden; thi de Christne bleve forførte til Forfængelighed; de vare en Kilde til Øjenslyst; mange Penge bleve unyttig anvendte; gennem saadan Øjenslyst blev Naadestiden forsvundet o. s. v.¹⁾ Senere finde vi, at Prester udelukkede dem, der deltog i Dans, fra Nadverden²⁾, og at Pietisterne aldeles ikke vilde anerkjende dem, som ikke vilde frasige sig enhver Deltagelse i disse Ting, for Christne. De Orthodoxe, selv en Löscher, bleve erklærede for at være Forsvarere af et yppigt Verdensvæsen og Befordrere af den kjedelige Lyst og derfor uskikkede til at være Menighedens Ledere³⁾. „Welcher Lehrer“, siger Vockerodt⁴⁾, „die Liebe der Welt und Lust an etwas ausser Gott behält und nicht Sünde zu sein behaupten will, ist irrig und ketzerisch, wenn er schon von allen andern Glaubensartikeln richtige und der heiligen Schrift gemässe Meinungen hätte; wer für vergönnte

¹⁾ Schmid 275 fg.

²⁾ Walch I, 794 og 982; Löscher, Tim. Ver. I, 803.

³⁾ Se Tim. Ver. I, 456. 472.

⁴⁾ Se Hossbach II, 192.

weltliche Lust streitet und deren Verleugnung nicht nöthig zu sein meint, hebet Busse und Bekehrung auf und irret also im Grunde; dieses ist eine kurze, deutliche und gewisse Ketzersprobe“. Ligesaa Lange: „Error adiaphoristicus est plane fundamentalis; hic error certe etiam est hæreticus“¹⁾. Ogsaa hos Francke træder denne Pietismens Livsopfatning skarpt frem. Bekjendte ere hans Ytringer om Latteren: „Hüte dich vor unnützem Lachen! Alles Lachen ist nicht verboten, denn es geschieht wohl, dass sich der Allerfrömmste nicht über weltliche, sondern über göttliche Dinge also inniglich erfreuet, dass sein Mund mit einem bescheidenen Lachen von der Lieblichkeit, die in seinem Gemüthe entstanden, Zeugnis giebt; aber es wird gar leicht damit gesündigt und dem Herzen zu einer gefährlichen Zerstreuung des Sinnes der Weg gebahnet, welches bald wird gewahr werden, dass es zu leichtsinnig worden, wenn es sich wieder in tiefer Demuth zu dem allgegenwärtigen Gott nahen will“²⁾. Over Dansen fælder han en ubetinget Fordømmelsesdom³⁾. Vel opstiller han som det Spørgsmaal, der skal afgjøres, det, „ob das heut zu Tage übliche Tanzen Sünde sei“, men af hans hele Argumentation fremgaar det dog, at Dansen overhovedet staaer for ham som saa inderlig sammenknyttet med den verdslige Lyst, at ingen Christen synes ham uden Synd at kunne deltage deri. Først og fremst bemærke vi hos ham den samme abstrakte Distinktion mellem Sagens Virkelighed og dens Ide, som vi allerede have fremhævet som karakteristisk for Pietisterne. „Wenn gefragt würde, ob die Bewegung und Stellungen des Leibes an sich selbst sündlich wären, so könnte mit Nein geantwortet werden... Weit

¹⁾ Lange, Antibarbarus, III, 164.

²⁾ Francke, Schriftmässige Lebensregeln; Guericke, Aug. H. Francke, p. 169.

³⁾ Francke, Beantwortung der Frage, was von dem weltlichen Tanzen zu halten sei; Guericke, p. 174 flg.

aber vom heutiges Tages weltüblichen Tanzen gefragt wird, dessen vornehmste Bedeutung das weltliche Springen nach einer weltlichen Musik ist, weil man in der heiligen Schrift nur von einem geistlichen Tanze weiss, heut zu Tage aber von gar keinem, . . . so muss mit Ja geantwortet werden“. Hans Grunde mod Dans ere iøvrigt de samme, som vi allerede have anført som de, Pietisterne gjorde gjældende mod Middeltingene overhovedet: Forpligtelsen til at fornegte de verdslige Lyster, gjøre Alt til Guds Ære, i Jesu Christi Navn o. s. v. Med Hensyn til Tilværelsen af Adiafora opstiller han den rigtige Grundsætning, at i sig selv kan vel en Sag være indifferent eller hverken god eller ond, men naar den sker af en Person, saa er den enten ond, naar Personen er ond, eller god, naar Personen er god. Men skjønt han saaledes herved har stillet Sagen under Subjektivitetens Synspunkt, saa er dog Konklusionen af hans Betragtning ligefrem den: „So siehet ein jeder, dass das Tanzen keinem Menschen gebühre, sondern mit anderen weltlichen Lüsten allerdings zu verleugnen sei. . . . Darum mag man abermal die Sache ansehen, wie man will, so bleibts unrecht“. — Før end vi slutte vor Fremstilling af Pietisternes Anskuelser og Praxis med Hensyn til Middeltingene, maa vi tilføje, at Spener idethele indtog et friere og mere maadeholdent Standpunkt i denne Henseende, end de fleste af hans Meningsfæller. Saaledes siger han om Komædierne, at han vistnok afskyr dem, saaledes som de nu bleve holdte. „Dog, naar de bleve forfattede og foredragne paa den Maade, hvorpaa vor Andreas Gryphius har skrevet nogle af sine Tragedier, vilde jeg dømme anderledes om dem. Thi ved Læsningen af dem erindrer jeg mig at have faaet en ikke ringere Spore til det Gode, end af Læsningen af de bedste andre Bøger“¹⁾. Han siger, at ligesom han paa den ene Side ikke

¹⁾ Spener, Consil. lat. II, 94.

vil kunne paatage sig at forsvare Skuespil, saa maa han paa den anden Side bekjende, at han heller ikke tiltror sig af Guds Ord „ad convictionem conscientiae“ at kunne godtgjøre, at de i sig selv ere Synd¹⁾. Idethele lagde han Prøvestenen for det Forhold, som den Enkelte skulde indtage til disse Ting, i hans eget Sindelag, om han end mente, at hvor Christi Aand ret fik Indpas i Hjertet, vilde Lysten til Deltagelse deri forsvinde.

Se vi nu tilbage paa det her Udviklede, saa er det umiskjendeligt, at vi i denne Pietismens Iver mod Middeltingene have for os en Aabenbarelse af det sædelige Alvor, hvoraf Pietismen var greben. Den kunde med Sandhed rette den Bebrejdelse mod den foregaaende Tid, at den havde ladet Verdsligheden faa altfor megen Magt over sit Liv, saaat det ikke var Christi Aand, men Verdens Aand, som gav Livet sit Præg. Saa traadte da Pietismen frem og pegede paa den Livets Hellighed, den Forsagelse og Selvfornegtelse, som Christendommen krævede; den holdt frem for Menigheden Apostelens alvorlige Formaning: „Skikker eder ikke lige med denne Verden“ (Rom. 12, 2), og krævede, at den skulde vinde Liv og Skikkelse i deres hele Færd. Det er den christelige Fromheds Reaktion mod Verdsligheden, som heri giver sig Udtryk. Men holdt denne Reaktion sig indenfor de rette Skranker?

Betragte vi Udgangspunktet for Pietismens Bedømmelse af Middeltingene, maa vi sige, at det var et aldeles rigtigt. Den havde Ret, naar den gjorde opmærksom paa, at Skriften stiller alle Menneskets frie Handlinger under et ethisk Synspunkt, idet den kræver, at de skulle ske i Jesu Navn til Guds Ære. Den Omstændighed, at en Handling ikke er udtrykkelig forbuden i Skriften, er derfor ikke tilstrækkelig til

¹⁾ Spener, Theol. Bedenken. V, 3, 605.

at sætte et Berettigelses Stempel paa den, men man maa se hen til det Sindelag, af hvilken den er fremgaaen. Thi det ligger i Sagens Natur, at Skriften ikke kunde drage ind under sin Behandling alle enkelte Tilfælde i et Menneskes Liv, men maatte lade sig nøje med at opstille visse ethiske Principer, der skulle ligge til Grund for Handlingen. I disse vil den Enkelte have Prøvestenen for, hvad han skal gjøre og lade. Om Adiafora kan derfor kun være Tale, saalænge man betragter Handlingen, løsreven fra enhver Forbindelse med Personligheden. Tænker man sig derimod en Person, der skal udføre Handlingen, rejser sig straks Spørgsmaalet, med hvad Sind den gjøres. Handlingen rykkes derved ud af sin indifferente Støbe og paatrykkes en ethisk Charakter, der efter Personens Beskaffenhed, og Sindelag vil blive enten god eller ond. I Henvisningen til det religiøse Princip, der skulde bestemme Menneskets hele Liv, havde saaledes Pietismen taget et sikkert Fodfæste for sin Stilling til disse Livsformer. Den havde derved indanket Sagen for Subjektivitetens Domstol. Men den er ikke konsekvent. Thi den erklærer ligefrem og dristigen, at de Omstændigheder, der efter Skriften skulle ledsage og ligge til Grund for Handlingen, aldeles ikke kunne være forhaanden ved de saakaldte Middelting. Den har herved igjen ladet den subjektive Kanon falde; thi de ethiske Bestemmelser ere nu lagte ind i Handlingen selv. Saaledes optræder da ogsaa i Helliggjørelsen den samme Lovmæssighedens Aand, som vi saa gjorde sig gjældende i Pietismens Fordringer i Henseende til Omvendelsen. Det Aandens Liv, som bor i de Troende, er vistnok som en Udstømning af Christi Liv efter sit inderste Væsen et og det samme. Men denne Aandens Enhed er dog ingen forskjelsløs. Thi ikke blot ere Aandens Gaver forskellige, men det nye Liv vinder ogsaa en ejendommelig Skikkelse ved den særegne Beskaffenhed af den Natur, i hvilken det sænker sig. Saaledes ville og

Livsytringerne antage en forskjellig Charakter for de Forskjellige. Forskjellen i Aandslivets Styrke og i Menneskets naturlige Anlæg og Kræfter vil medføre, at en Handling, som ikke er Synd for den Ene, kan være det for den Anden. Thi det kan hændes, at den kan frembyde særegne Tilknytningspunkter for hans onde Lyster, saaat disse ved Udførelsen af den kunne sættes i Bevægelse. Eller han har maaske ikke vundet sig frem til en fast Overbevisning om Handlingens Sædelighed, saaat han gjør den under en indre Væklens og Tvivl. I begge Tilfælde vil Deltagelsen i en saadan Handling være en Krænkelse af de ethiske Principer, som Skriften opstiller som Norm for Menneskets Handlinger. Denne Forskjel mellem Individualiteterne og den deri begrundede Forskjellighed indenfor de sædelige Handlinger har Pietismen miskjendt. Derfor omgærder den det hele Liv med en Række af Love, der indespærre Livet indenfor snævert optrukne Grænser. Saaledes gjenoptager den i en anden Form den gamle Vildfarelse, at have ny Vin paa gamle Læderflasker. Livet maa selv med sin iboende Kraft skabe sig sine ejendommelige Former. Faar det ikke Lov til det, da sprænges Læderflaskerne, og Vinen spildes. Pietismens Historie mangler ikke Exempler paa, at saa er skeet. De højtspændte Fordringer til Forsagelse, som Pietismen opstillede uden Hensyn til det Menneskeliges Krav, kvalte Troeslivets Friskhed. Der fremkaldtes et uroligt Arbejde for at presse sig ind i Livsformer, der ikke vare et naturligt Udtryk for Hjertelivet og derfor øvede en hemmende Indflydelse paa dettes Udfoldelse. Det ydre Afhold fra de almindelige Glæder og Fornøjelser blev tillagt en Betydning, hvorved det ikke sjelden ophøjedes til Kriterium paa Ens Christenstand. Blikket heftede sig ensidig ved de ydre Livsytringer. Man vænnede sig til baade hos sig selv og Andre at se mere paa Uniformen end paa det Hjerte, som slog bag den. Helliggjørelsens Arbejde vendte

sig mere udad end indad, beskæftigede sig mere med at give det ydre Forhold det krævede Præg, end med at rense Sjælegrunden, af hvilken Livsytringerne frit og umiddelbart skulde strømme frem. Den naturlige Følge heraf var den, at der vakttes en Egenretfærdighed, der slog sig til Ro med udvortes at bære det christelige Stempel uden at bekymre sig, om der i Hjertet virkelig boede et sandt christeligt Sindelag. De Orthodoxe havde derfor Ret, naar de i disse Pietismens Anskuelser saa et Angreb paa den christelige Friheds dyre Klenodie, en Miskjendelse af Apostelens Ord: „Hvor Herrens Aand er, der er Frihed“ (2 Kor. 3, 17).

Men vi maa ogsaa sige, at hele dette Pietismens Forhold til det selskabelige Liv og dets Former og overhovedet til de almenmenneskelige Interesser beroede paa et falskt sædeligt Princip. Den havde vel Ret til ligeoverfor Tidens sædelige Laxhed, der lod det Christelige blive opslugt af de menneskelige Interesser, at stille frem Apostelens Ord: „Skikker eder ikke lige med denne Verden!“ Men denne Tanke opfatter den paa en aldeles udvortes Maade, om de ydre Former, hvori Livet hidtil havde udfoldet sig. Den har stirret sig blind paa Verden som den, der ligger i det Onde, og fra hvilken man skal udsondre sig, og har derfor ikke faaet Blikket op for Verden som den, der skal renses fra sine syndige Elementer og fyldes og belives af den christelige Aand. Den har herved miskjendt den sædelige Livsopgave, der er stillet den Troende, at gjøre ogsaa disse naturlige Gebeter Christendommen underdanige. Thi det er saa langt fra, at der i Udsondringen herfra, der vistnok i enkelte Tilfælde kan være nødvendig og christelig berettiget, aabenbarer sig en højere Grad af christelig Fromhed, at det megetmere maa siges at være den Christnes Pligt ikke at overlade disse Sfærer af det menneskelige Liv til sig selv, men i Kraft af det Aandens Salt, der er ham givet, bevare dem fra Forraadnelse. Ogsaa

her har han at vise, at Troen er den Kraft, der overvinder Verden. Men Pietismen flygtede fra Verden. Det var ikke gaaet op for den, at disse Aabenbarelsen af det naturlige menneskelige Aandsliv vare Gaver fra Gud og derfor i sin inderste Grund berettigede Livsformer, der som saadanne, om de end kunde bære stærke Mærker af Syndens Magt i Menneskelivet, dog ikke skulde udelukkes fra Christendommens forløsende og befriende Gjerning. Med Rette har derfor Löscher betegnet Anstødsstenen, mod hvilken Pietismen her støder an, at være den, at den lader Naturen blive absorberet og ophævet gennem Naaden, istedetforat hin ved denne skulde blive gjort sund¹⁾.

Betragte vi nu den pietistiske Fromhed, saaledes som den her paa dette Gebet træder os imøde, saa er det Charakteristiske for den, at den er saaledes beskæftiget med sig selv, at den forsømmer at realisere sig i de ydre Livsformer. Den flygter bort fra disse og erklærer Fromheden for at være Livets eneste Arbejde. Den Maalestok derfor, som den anlægger for de forskjellige Fremtoninger paa det sociale Livs Gebet, er en heltigjennem praktisk Nyttighedsbetragtning. Kunde en saadan Handling ikke sættes i umiddelbar Relation til Sjælens Frelse, øvede den ingen direkte Indflydelse paa det christelige Livs Vækst og Udvikling, saaat en Fremgang i det Gode og en Bortvendelse fra det Onde kunde paavises som Frugten deraf, saa var dermed Staven brudt over den. Saaledes se vi i de ovenfor citerede, forøvrigt moderate, Ytringer af Spener om Skuespil, hvorledes den moralske Nytte er det Synspunkt, hvorfra han bedømmer Kunsten. Derfor heder det ogsaa i det pietistiske Sprog, at den, der lader sig det være Alvor med sin Christendom, vil i Omsorgen for sin Sjæls Frelse have en saadan Opgave for sig, at han ingen

¹⁾ Tim. Ver. I, 462.

Tid vil have til Deltagelse i de saakaldte Middelting. Det Alvor, som heri udtaler sig, skal anerkjendes, men Ensidigheden er ogsaa aabenbar. Istedetfor at være en Kilde, der udsender sine friske Strømme over Livet i dets hele rige Mangfoldighed, bliver Fromheden forvandlet til en stillestaaende Brønd, i hvis Dyb det vistnok kan gjære og bruse, men som dog ikke er istand til at befrugte det menneskelige Livs Marker. Men denne Form af Fromheden, hvorved denne afspærker sig ligeoverfor de menneskelige Interesser og vender sig mere indad end udad, viser igjen tilbage til den Ufrihed og Ængstelighed, der overhovedet karakteriserer det pietistiske Liv. Denne Grundcharakter ved den pietistiske Fromhed maatte nødvendigvis stille Pietisten i et indifferent, ja fiendtligt Forhold til disse Livsformer. Pietistens christelige Liv mangler jo Fasthed og Holdning; med Ængstelighed bevæger han sig frem gennem Livet; thi han har ikke fundet den fulde Hvile i Guds Naade. Hans Forhold til Gud kan mere lignedes med en krampagtig Kamp for at holde Gud fast end med et Barns tillidsfulde Liv i Samfundet med sin Fader. Men er dette saa, kan det da undre os, at Christendommens Alvor hviler som en saa trykkende og tung Byrde paa ham, at Driften til at lade sin Fromhed virksomt træde ud og give Formerne sit Præg tilintetgjøres? Hans Forhold til Verden vil derfor blot kunne blive et negativt.

Paa dette Punkt træder Forskjellen mellem den pietistiske og den gammellutherske Fromhed klart frem. For Luther selv var den Lovmæssighed, den Bundethed af de ydre Former og den Verdensskyhed, som udtaler sig i Pietismen, en fremmed Ting. Med sit faste Fodfæste i Evangeliets Naade stillede han sig i et anerkjendende Forhold til det Menneskelige og udtalte sig derfor ogsaa meget frit om Middeltingene. Hans frie Standpunkt var ogsaa væsentlig den lutherske Kirkes indtil Pietismens Fremspiren, om det end maa siges, at

da det christelige Liv i det 17de Aarhundrede begyndte at tabe sin Kraft, heller ikke det rette Forhold mellem det Christelige og Menneskelige blev bevaret, saaat Misbrugen af det Menneskelige og dets forskellige Ytringsformer blev et fremragende Træk i det christelige Livs Forfald. I Pietismen fremtræder nu det modsatte Extrem, men denne dens fiendtlige Stilling til de menneskelige Interesser har sikkerlig været til megen Skade for Udviklingen. Samtidig med Pietismens Optræden skede der et mægtigt Opsving paa det naturlige Aandslivs Gebeter. Kunsten og den verdslige Videnskab rejste sig af den Dvale, hvori de under Theologiens Eneherrredømme havde været nedsunkne, og søgte med ungdommelig Kraft at gjøre sig gjældende¹⁾. Det var en skjøn Opgave, som nu var stillet Pietismen, at sætte Christendommen i Forbindelse med disse Gebeter, saaat den ogsaa her kunde blive den Livet beherskende Magt. Men Pietismen greb ikke denne Opgave. Megetnere stødte den disse Grene af Aandslivet bort fra sig som uforenelige med et sandt christeligt Liv. Hvad var Følgen? At der befæstede sig en Kløft mellem Christendommen og de menneskelige Interesser, at disse, løsrevne fra den christelige Livsanskuelse, skjød en Udvikling og en Vækst, der i sin falske Selvstændighed blev et mægtigt Middel til at drage Menneskenes Hjerter bort fra Christendommen. Det Menneskelige og ikke det Christelige blev derfor Oplysningstidsalderens Program, og vi maa sige: Pietismen havde ved sin Miskjendelse af det Menneskeliges Ret selv givet Stødet til en Betragtning, der aldeles løsrev det fra det Christelige, stillede det op frit og uafhængigt og saa kastede det Christelige overbord.

¹⁾ Sml. Tholuck, Das kirchliche Leben. II, 48.

Vi gaa nu over til Betragtningen af Pietismens Forhold til Læren.

Pietismen optræder ikke som et Angreb paa den lutherske Kirkes Lære, men som en ejendommelig Bevægelse paa Livets Gebet. Den er ikke fremgaaen af Uvilje mod Kirkens Lære, men af Bestræbelsen for at hæve det Misforhold, der fandt Sted mellem Lære og Liv; den vil rejse Livet af den Dvale, hvori det var nedsunket. Kunde den nu end under dette sit Arbejde ledes til at fremsætte Anskuelser, afvigende fra Kirkens Opfatning, saa ere dog disse mere enkeltstaaende og træde i Baggrunden for de Ejendommeligheder, som den udfolder indenfor Livets Enemærker. I det Hele og Store taget kan man vel sige, at den lader Kirketroens Sandhed ubestridt. Dens Ejendommelighed paa dette Felt ligger derfor ikke saa meget i dens Opfattelse af de enkelte Lærepunkter, som i dens Betragtning af Lærens Betydning overhovedet. Thi denne er en fra den lutherske Kirkes afvigende.

Kaste vi vort Blik først paa Spener selv, saa er vistnok Orthodoxiens Magt endnu stærk i ham, men der viser sig dog allerede hos ham de første Spirer til den Betragtning, der senere blev den for Pietismen karakteristiske. Det var en almindelig Bebrejdelse, som rejstes mod Spener fra de Orthodoxes Side, at han ikke med tilstrækkelig Kraft optraadte mod de Vildfarelser, hvori hans Tilhængere ofte gjorde sig skyldige. Denne Bebrejdelse var ikke ugrundet. For en Del hang nu dette sammen med et elskeligt Træk i hans Charakter, hans Mildhed og Sagtmodighed. Det kan ogsaa ligeoverfor den ofte kjædelige Lidenskabelighed og Heftighed, hvormed de Orthodoxe gjorde enhver Differens til en Kardinalvildfarelse, være velgjørende for Ens Hjerter at møde en saadan irenisk Aand, hvis hele Forhold viser sig baaren og bestemt af christelig Kjærlighed. Men dette maa dog ikke gjøre os blinde for den Forpligtelse, der paahvilede ham som

en Kirkens Tjener til at vaage over dens Sandhed, saaat den kunde bevares ren og pletfri. Zions Vægtene maa gjøre sin Gjerning med Sværdet ved sin Lænd (Neh. 4, 17) og være beredte til at føre Kampen uden Persons Anseelse. I denne Henseende lader Spener det meget mangle paa Kraft og Bestemthed. Interessen for det fromme Liv er fremherskende hos ham. Hvor han derfor træffer Mænd, der ligesom han have sat sig til Opgave at arbejde paa at indplante i Menighedens Hjerte en levende, praktisk Fromhed, der er han tilbøjelig til at overse de Mangler, der kunne klæbe ved deres Lære. Deri har man væsentligen at søge Forklaringsgrunden til den anerkjendende Stilling, han indtager til Mystikerne og Theosoferne, der dog i saa mange Stykker virkede med til at nedbryde den lutherske Kirkes Mure. I deres Interesse for et praktisk christeligt Livs Fremme følte han en beslægtet Luftning. Heraf er ogsaa hans ejendommelige Stilling til Gottfried Arnold at forklare. Da denne Mand, der stod Pietismen meget nær, havde udgivet sin Kirke- og Kjøtter-Historie, der ved det Vrægebillede, den gav af den hele kirkehistoriske Udvikling, satte Theologerne i Fyr og Flamme, forholdt Spener sig aldeles taus og rolig, skjønt han som Begrunder af en stor Bevægelse inden Kirken havde en særegen Opfordring til at udtale sig. Og hvad var Grunden til denne Taushed? Han har selv udtalt sig derom. Da han gennem Andre havde faaet Underretning om Bogens Indhold og frygtede for, at han ikke vilde kunne billige den, afholdt han sig ganske fra at læse den, forat han ikke skulde blive nødt til at udtale sin Dom over den og derved støde an paa den ene eller den anden Side¹⁾. Det er klart: Lærens Renhed har for ham ikke mere den Betydning, som den hidtil havde havt for de lutherske Theologer. Det er tillige utvivl-

¹⁾ Se Hossbach II, 84.

somt, at han ved denne sin Svaghed ligeoverfor dem, med hvem han følte sig paa fælles Grund, har skadet Kirkens Udvikling. Den nye Bevægelse kom derved til at savne den korrigerende og tugtende Indflydelse, som Ingen bedre, end han, kunde have øvet.

Hos hans Tilhængere træder nu Læren end mere i Baggrunden. Man kan til Forklaring af denne Omstændighed henvise til den Kjendsgjerning, at Oppositionen altid har en Tilbejlighed til at lade sin Modsigelse fremtræde i en extrem Form. Havde den forangaaende Tids Orthodoxy stillet Læren saaledes i Forgrunden, som om den var det eneste Kriterium paa sand Christendom, saa ledes Pietismen ved sin Modstand mod den til den modsatte Yderlighed. Den vil styrte Læren fra dens Højsæde og sætte Livet paa dens Plads; ikke Læren, men Livet kommer det an paa; praktisk Fromhed bliver Feltraabet. Saaledes afløse Modsætningerne hinanden. Men denne Undervurdering af Lærens Betydning staaer ikke blot i en saadan udvortes Forbindelse med Pietismen, men er megetmere en nødvendig Konsekvens af det, der er Pietismens inderste Livsgrund, dens ensidige Betoning af den subjektive Fromhed. „Det er ikke nok med Viden; Christendommen bestaar megetmere i Praxis“, havde Spener sagt¹⁾. Vi kjende vel den Tanke, som han forbandt med denne Ytring. Han vilde dermed sige, at Christendommen ikke var forhaanden der, hvor den kun som en Tanke hvilede i Menneskets Forstand, men kun der havde fuld Realitet, hvor den udfoldede sig i et Liv i Kjærlighed. Men denne Tanke havde dog faaet et uheldigt Udtryk; thi ogsaa her er Modsigelsen stillet paa Spidsen. Er det ikke, som om han for at give sin Indsigelse mod Orthodoxismens Ensighed den rette Kraft vil stille Modsætningen frem? Havde Orthodoxien været til-

¹⁾ Spener, *Pia desideria*, p. 110.

bøjelig til at sætte Christendommens Væsen i Læren, saa gav Speners Sats det Indtryk, at det fromme Liv alene konstituerede sand Christendom, og Læren ingen Betydning i denne Henseende havde. Livet var herved stillet frem i en falsk Selvstændighed ligeoverfor Læren. Liv og Lære vare løste ud af sin inderlige Forbindelse med hinanden, og Grunden lagt til at lade Livet i Menighedens Bevidsthed blive Et og Alt, medens Læren bliver den mere ligegyldig. Saaledes har altsaa Pietismens Indifferentisme sin Grund i, at det fromme Liv tildeles en Betydning, som ikke tilkommer det. Derfor kalder Löscher dens Ejendommelighed paa dette Felt „en fromtladende Indifferentismus“, „weil insonderheit die dabei sich äussernde Verschwendung aller Gemüths-Kräfte auf die Strenge und Heiligkeit des Lebens verursacht, dass das übrige, insonderheit das vornehmste Mittel der Seeligkeit und die darinnen befindliche seligmachende Lehre nebst der wahren Religion bei Seit gesetzt, je nach und nach indifferent und verächtlich gemacht worden“¹⁾. Denne Ligegyldighed for Læren viste sig nærmest i den Sondring, som Pietismen foretog indenfor Læren mellem vigtige og uvigtige Artikler, en Sondring, som heltigjennem var baseret paa de enkelte Lærebestemmelers umiddelbar praktiske Betydning. Hvor det ikke laa klart i Dagen, at en Lære bidrog til at nære Fromheden og styrke Helliggjørelsens Arbejde, der tilskrev man den en underordnet Betydning, ja reducerede den til at være en Bisag, hvis Antagelse eller Forkastelse var ligegyldig. Man lod sig nøje med at opstille den Fordring, „dass man die Grundlehren nur nicht dergestalt verfälschen solle, dass sie ganz und gar zu aller seligmachende Application entkräftet werden“ (Lange)²⁾. Var saaledes den moralske Nytte bleven ophejet til Maalestok for Lærens Vigtighed, saa var hermed

¹⁾ Tim. Ver. I, 148.

²⁾ Se Tim. Ver. I, 161.

Pietismens Forhold til de religiøse Retninger, der opfyldte Tiden, bleven bestemt. Naar disse kun havde indskrevet Fromhed, Helliggjørelse paa sit Banner, saa flokkede ogsaa Pietisterne sig om det. Hine arbejdede dog for det samme store Maal, som de, at lade Livets friske Flod gennemstrømme det hensygnende Kirkelegeme, og hvad gjorde det saa, om de ikke i alle Punkter stemte overens med Kirkens Lære? De Orthodoxe havde drevet Polemiken for vidt og stemplet den mindste Afvigelse i Læren som Kjætteri. Nu vilde man kaste Polemiken overbord som uforenelig med en sand christelig Aand. Saa sluttede da Pietismen enge Forbindelser med Mystikere og Theosofer, med Mænd, som ivrede mod al kirkelig Orden og vilde omstyrte alle objektive Elementer i Kirken. Man hørte kun den Lovtale, som J. Lange holder over Breckling! „Ich bleibe dabei“, siger han, „und bin dessen überzeugt, dass Hr. Breckling ein Zeuge der Wahrheit sei, ja ich sage noch einmahl, er sei ein theurer Zeuge der Wahrheit und ein zwar dem Amt und Titeln nach verachteter, aber doch erleuchteter Theologus der ewangelischen Kirche“¹⁾. Og dog var denne Mand en af de ustyrlige Aander, som dengang gennemstrejfede de lutherske Lande og overalt nærrede og befordrede de separatistiske Tendentser²⁾. Med Rette kunde derfor de Orthodoxe bebrejde de pietistiske Lærere, at de sluttede Broderskab med allehaande Sværmerie og Fanatikere og forsemt sit Kald, med Kraft og Eftertryk at modarbejde Vildfarelserne³⁾. Men fra Ligegyldighed mod enkelte Stykker af Læren skred Pietismen snart videre til Indifferentisme ligeoverfor Læren overhovedet. „Es ist nichts ungereimters“, siger Lange, „als die Antithesis, da man statuirt, Gott könne und wolle weder des Menschen Herz zur

¹⁾ Se Tim. Ver. I, 685.

²⁾ Herzogs Encykl. II, 347.

³⁾ Tim. Ver. I, 571. 669. 670.

Bekehrung noch seinen Himmel zur Mittheilung der Seeligkeit aufschliessen, es sei denn bei einem Menschen ein gewisser abgezirkelter abgemessener Vorrath von Ideen nach allen Stücken völlig vorhanden“¹⁾. Pietismen har stirret sig saa blind paa Livet, at den har glemt, at Læren er Livets Grund. Hvad et Menneske i Troen har gjort til sin aandelige Ejendom, vil bestemme hans Handlen. Bliver derfor ikke Roden bevaret ren for usunde Safter, vil det Liv, der vokser frem deraf, bære Mærker af sin Oprindelse. Disse Tanker, som bare hele Reformationens Gjerning, beherske den kirkelige Udvikling ligetil Midten af det 17de Aarhundrede. Men da løses Baandene; gennem fransk Indflydelse begynder Indifferentismen at løfte sit Hoved; Pietismen nærer og styrker den, saaat den bliver til en Magt i Tiden og arbejder derved Vantroen i Hænderne. Med dyb Smerte over den heraf fremvoksende Fare siger Löscher: „Es ist zu sorgen, dass sich die Welt gar nichts von Ketzern wissen wolle, sondern über das so genannte Kettermachen immer mehr schelte und spotte, bis endlich aller Eiffer vor die Wahrheit dahin fallen und der Unglaube mit freier Stirne wieder herumgehen wird“²⁾. Ere ikke disse profetiske Ord paa en mærkelig Maade gaaede i Opfyldelse? Men Pietismen har ogsaa paa en mere positiv Maade virket med til at berede Vejen for den fremtrængende Rationalisme. Thi dennes stærke Fremhævelse af det Moralske i Christendommen viser tilbage til Pietismens ensidige Betoning af Menneskets egen Gjerning. Pietismen gjorde Begyndelsen ved at gjøre et Udvalg indenfor Christendommens Sandheder, saaat den kun tilegnede sig, hvad den kunde sætte i umiddelbar Relation til det fromme Livs Befordring, og lod

¹⁾ Lange, Aufrichtige Nachricht. VI, 90.

²⁾ Tim. Ver. II, Vorrede.

det øvrige Sandhedsstof ligge. Rationalismen trak Konsekventsen, idet den ligefrem opstillede den moralske Forbedring som Prøvesten for det Guddommelige i Skriften og derved reducerede den hele Christendom til en blot og bar Moral.

Havde Læren ingen højere Betydning for Pietismen, saa var hermed og givet det Forhold, hvori den maatte stille sig til den theologiske Videnskab. Vi have seet, at den daværende orthodoxe Theologi led af mange og store Ensidigheder. En ny Scholastik havde trængt sig ind i den; det dogmatiske Studium havde fortrængt det exegetiske, og hele Theologien var bleven løsreven fra sin inderlige Forbindelse med Menighedslivet. Naar derfor Pietismen klagede over disse Mangler og krævede, at Theologien maatte føres tilbage til en højere Grad af Simpelhed og Naturlighed, da havde den sikkerlig Ret. Den krævede, at Dogmatiken skulde opbygges paa et dybt og indgaaende Skriftstudium, og Theologien idet hele stilles i et nærmere Forhold til Livets praktiske Behov, saaat atter en gavnlig Vekselvirkning mellem begge kunde oprettes. Det lader sig ikke negte, at Pietismen i denne Henseende har øvet en vækkende Indflydelse. Navnlig maa det siges, at den i den første Tid kunde fremvise Mænd, der paa Skriftstudiets Gebet ydede ikke saa Lidet og bidroge til at vække og nære Sandsen derfor. Men disse Mænd ere dog faa, og efterhaanden som disse de bort, træder Pietismens Mangel paa videnskabelig Kraft klart frem. Thi de Mænd, som nu blive Pietismens Ordførere, ere alle saadanne, der kun have ydet saare Lidet for Theologiens Udvikling og idet hele indehavde et Lavmaal af videnskabelig Dannelse. Spørge vi efter Grunden til dette Fænomen, saa ligger den efter det forhen Udviklede klart i Dagen. Hvor Fromheden gjøres til Livets eneste Livsopgave, der vil Alt, hvad der ikke kan sættes i umiddelbar Relation til den, tabe sin Betydning. Saaledes og Videnskaben. Ligeoverfor den altbeherskende

praktiske Tendents følte man liden Lyst til videnskabelige Forskninger. Man var megetmere tilbøjelig til, hvor en varmere videnskabelig Interesse rørte sig, at betragte det som et Vidnesbyrd om, at det ene Fornødne ikke havde vundet ret Magt i Hjertet. Saaledes kvaltes ofte den videnskabelige Drift i sin Fødsel! I sin Theologi vilde man nu udrense den orthodoxes Skjævheder og fremforalt arbejde paa Scholastikens Bortfjernelse. Derfor forkastede man enhver strengere Begrebsudvikling! Man vilde sætte Theologien i Forbindelse med det praktiske Liv. Derfor udviskede man dens videnskabelige Charakter og satte Opbyggelse til dens Formaal! Thi ogsaa Videnskaben skulde virke umiddelbart til Fromhedens Befordring. Naar de theologiske Professorer mere ansaa det som sit Kald, „af sine Theologer at gjøre Christne, end af unge Christne Theologer“¹⁾, saa siger det sig selv, at den Slægt af Gejstlige, som udgik fra disse Universiteter, i en sørgelig Grad maatte mangle theologisk Dygtighed og videnskabelig Aand. En Reorganisation af den theologiske Videnskab var derfor Pietismen aldeles uskikkert til at bringe istand. Til at kunne anvende sine Aandskræfter paa et saadant Arbejde er den altfor meget optagen af sine fromme Øvelser og mangler i altfor høj Grad det rette Syn for den store Betydning, som Lærens Renhed og en sund og sand videnskabelig Theologi har for Kirken. Dens Forhold til Videnskaben er derfor i det Hele ikke et positivt befordrende, men et negativt. Den har rettet skarpe Angreb paa den bestaaende Theologi og klaget bitterligen over alle dens Mangler, men ikke formaaet at skabe ud af sig en Theologi, der paa samme Tid, som den havde den gamle Theologies Fasthed og Konsekvens, tillige tilfredsstillende de Livets Krav, som Pietismen holdt frem. Pietismen har peget paa de store Opgaver, som fore-

¹⁾ Tholuck, Geschichte des Rationalismus. I, 15. Berlin 1865.

laa, men ikke formaaet at løse dem. Denne dens blot negative Virksomhed havde kun det sørgelige Resultat, at den orthodoxe Theologies Auktoritet blev brudt, udenat noget Bedre blev sat i Stedet. Herved har Pietismen tilføjet Kirken ubødelig Skade. Den orthodoxe Theologi havde vistnok sine store Skyggesider, men den var dog ikke et heltigjennem raadent og forældet System, der var modent til Undergang. Den var Frugten af et alvorligt Aandsarbejde af Kirkens troeste og største Mænd og fremviste trods alle sine Mangler en indre Sammenhæng og Enhed, der maa fremkalde Beundring. Den havde sikkerligen derfor fortjent en bedre Skjæbne, end at trampes paa af en utaknemlig Efterslægt. Hvilke Vaaben Orthodoxien var istand til at række sine Dyrkere, det viser sig i dens sidste fremragende Repræsentant, Löschers kraftige Kamp mod den frembrydende Vantro¹⁾. Men han stod ene og forladt, og naar Pietisterne, Kirkens egne Børn, arbejdede paa at sløve de Pile, som udsendtes mod Sandhedens Fiender, kan man da undre sig over, at de Lidet eller Intet kunde udrette? En tung Skyld havde derfor Pietismen paadraget sig derved, at den havde baaret til Graven de tidligere Slægters Arbejde, der endnu havde Livets Kræfter i sig og kunde have været Kirken et kraftigt Værn mod den fremstormende Fiende. Saaledes stod da nu Kirken der, forladt af den theologiske Videnskab. Og dog krævedes det mere, end nogensinde, at Kirken havde Vaaben, hvormed den kunde slaa ned baade til Højre og Venstre. Thi det var mærke, stormfulde Tider, som nu brød frem. Allerede under Pietismens Blomstringstid begynder Rationalismen dristigen at ytre sig. Ikke blot i enkelte, men i mange af Tidens Skrifter findes ikke blot Uhlich, men selv Wislicenus igjen²⁾. Og da nu Ratio-

¹⁾ Sm. Moritz von Engelhardt, Valentin Ernst Löscher nach seinem Leben und Wirken, p. 275 flg. Stuttgart 1856.

²⁾ Tholuck, Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs. p. 285.

nalismen fremtraadte i strengt videnskabelige Systemer, der paa Basis af grundige Forskninger og med Fastholden af de christelige Termini som et Hylle for sine Vildfarelser undergravede den kirkelige Tro, da stod Pietismen aldeles magtesløs ligeoverfor denne nye Bevægelse. Den manglede baade det skarpe Blik for Farens Storhed, som Videnskaben kunde have givet den, og de Kundskaber og den videnskabelige Dygtighed, der kunde have sat den istand til at møde Rationalismen paa dens Felt. Letkjøbt var derfor den Sejer, Vantroen vandt; Kirken overgav sig saagodtsom uden Sværds slag. Saa holdt da Rationalismen sit Indtog i den christelige Kirke, og overalt flokkedes Skarerne om dens Banner. Pietismen trak sig tilbage til snævrere Kredse og ufoldede der et Liv, som, savnende Tankens Tugt, som oftest bar en sygelig og sværmerisk Charakter¹⁾.

Det staar nu tilbage at betragte Pietismens Forhold til Kirken.

Vi have i vor Fremstilling af Pietismens Ejendommeligheder taget vort Udgangspunkt i dens Forhold til Retfærdiggørelsen, fordi dens Væsen her træder os klarest imøde. Skulde vi imidlertid have gaaet den strengt historiske Vej, maatte vi have begyndt med at fremstille den særegne Stilling, den indtager til Kirken; thi fra denne er det, Pietismen, historisk taget, har sit Udspring.

Se vi tilbage paa Speners „*pia desideria*“, erindre vi, at det vigtigste Middel, han holdt frem til Kirkens Forbedring, var Indskjærpelsen af de Christnes almindelige Prestedømme og den gennem dettes Udøvelse formidlede større Udbredelse af Guds Ord. Det christelige Livs store Forfald stod for hans Betragtning som for en stor Del begrundet i den Uselvstæn-

¹⁾ Sml. Heinrich Stilling, Theobald oder die Schwärmer. Leipzig 1797.

digheds- og Umyndighedstilstand, hvori Menigheden havde befundet sig. At gjenoplive hos den Ideen om „det almindelige Prestedømme“, saaat den blev sig bevidst baade sine Rettigheder og Pligter i denne Henseende, var derfor et Tidens Krav. Men paa Grund af det mægtige, altbeherskende Cæsareopapi ansaa han det for umuligt paa Kirkeforfatningens Gebet at bringe denne Menighedens Ret til Aerkjendelse og skaffe den Udtryk i bestemte legale Former. Et Surrogat herfor mente han at finde i de saakaldte „collegia pietatis“. Presten skulde samle omkring sig dem, hos hvem han sporede et christeligt Liv, lede dem „til Læsning af Skriften og andre gudelige Bøger“, herved og „ved nogle Øvelser og christelig opbyggelig Konversation“ føre dem til en sand Tilegnelse af Christendommen og „saaledes, saavidt Tiden tillader ham det, forholde sig til dem, som om de alene af hans Menighed vare ham anbettede“¹⁾. Saaledes skulde der dannes indenfor Menighederne smaa christelige Kredse, „ecclesiolæ in ecclesia“, hos hvem Lyset skulde bringes til at blusse højt og kraftigt, saaat de lokkende og dragende Straaler kunde udgaa til den udenfor i Mørket værende store Hob. Der vilde herved dannes en Flok af „sande Kjerne-Christne“, som vilde være som en Surdej, der ved gudfrygtigt Liv, Exempel og efter Lejlighed broderlige Formaninger vilde være istand til at opbygge Andre og saaledes lette Prestens Arbejde uden at gjøre Indgreb i hans Embede“²⁾. Det fortrinligste Middel nu til at plante saadanne „ecclesiolæ in ecclesia“, til Uddannelse af saadanne „Kjerne-Christne“ skulde Husforsamlingerne, „collegia pietatis“, være. De skulde være Udgangspunktet for det nye Livs Vækkelse. Her skulde Lægfolkets Gaver og Kræfter tages i Brug; thi her skulde i Kraft af det almindelige Prestedømme under Prestens Direktion Flere kunne optræde

¹⁾ Spener, Theologische Bedenken. III, 132.

²⁾ Ibid.

og tale til Opbyggelse over det foreliggende Thema, saaat ud fra Menighedens egen Midte det christelige Liv skulde vækkes og næres. Hvad der gav disse Forsamlinger deres Betydning, var derfor ikke saa meget den Adgang, der aabnedes for Presten til en større Indflydelse paa de enkelte Menighedslemmer, som den Virksomhed, der her udfoldedes af Menighedslemmerne selv. Prestens Rolle var væsentlig den, at paaase, at Alt gik sømmeligt og ordentligt til; han skulde ligesom danne Bindemidlet mellem disse Forsamlinger og Kirken og ved sin Tilstedeværelse pastrykke dem et kirkeligt Præg. Det Charakteristiske ved dem var altsaa, at de skulde være et Udtryk for de Christnes almindelige Prestedømme. Derfor vare de handlende og virkende Personer egentlig de enkelte Menighedslemmer, gennem hvis vækkende og opbyggende Tale Livet igjen skulde rejse sig af sin Grav og Kirken idethele bringes i en herligere Stand. Med Hensyn til disse Forsamlings Forhold til Ordets offentlige Forkyndelse betragtede Spener dem som supplerende Midler, der „ved Siden af Prædikantens Ord og Embede“ skulde tjene til Menighedens Opbyggelse¹⁾. Men dog var for ham „collegia pietatis“ fornemmelig Arnestedet for det nye Livs Vækkelse. De stod for ham som Hovedmidlet til Kirkens Rejsning: „Vel hoc modo vel nullo ecclesiæ consulatur“²⁾, og paa et andet Sted: „Fallor, aut hæc sola ratio est, qua ecclesiæ consulatur“³⁾.

Naar vi nu skulle bedømme denne for den lutherske Kirke hidtil fremmede⁴⁾ Indretning, saa vil det første Spørgsmaal være, hvorledes den stemmer overens med de lutherske Principer. Den lutherske Kirke har ikke erklæret sig mod Hus-

¹⁾ Sml. Spener, Theologische Bedenken. III, 143.

²⁾ Ibid.

³⁾ Ibid. III, 130.

⁴⁾ Ganske fremmed var den dog ikke. I alfald anfører Spener to lutherske Prester som sine Forgængere, Presten Berger i Schweinfurt og Spizel i Augsburg. Theol. Bedenk. III, 547.

forsamlinger, hvor Lægfolk gjensidig søge at befordre og nære hinandens christelige Liv, naar de nemlig bevare sin private Charakter. De kunne gives en saadan Begrænsning, at de kirkelige Skranker ikke overskrides. Men med de pietistiske Konventikler var det dog et ganske særeget Forhold. Thi ved den fremragende Betydning, som blev tillagt dem som den Kilde, hvorfra Livets Strømme skulde udgaa over Menigheden, vare de rykkede ud af sin private Sfære og paatrykte en offentlig Charakter. Husforsamlingerne rykkede herved op ved Siden af den offentlige Gudstjeneste; Lægmandens Prædiken i Forsamlingerne stilledes jævnsides med Prestens Prædiken i Kirkerne, og blev nu Hovedaccenten lagt paa Husforsamlingerne, paa det Livets Ord, som udgik derfra, som Frelsemiddel for Kirken, saa var hermed det Princip udtalt, at ikke Kirken, men „collegia pietatis“ skulde være det Sted, hvor Menigheden væsentlig skulde søge Næring for sit aandelige Liv. Men dette er ganske imod den lutherske Kirkes Betragtning. Idet Luther ligeoverfor det romerske Embedsbegreb løftede højt frem for Menigheden Læren om det almindelige Prestedømme og mindede de Christne om deres deraf flydende Rettigheder og Pligter, saa søgte han dog at bestemme skarpt Grænselinjen mellem det almindelige Prestedømme og det kirkelige Embede. Vistnok, lærte han, ere alle Christne Prester og have som saadanne de prestelige Rettigheder og Pligter. Men den Enkelte kan dog ikke uden videre optræde og udeve disse. Thi fordi Retten tilhører den hele Menighed, er den Enkeltes Ret begrænset af de Andres Ret, og han vil ikke uden at krænke denne kunne gjøre gjældende det umiddelbart prestelige Kald, som i Kraft af hans Daab tilkommer ham. Saaledes fremgaar allerede af det almindelige Prestedømme Nødvendigheden af et særeget kirkeligt Embede, der kan være Kirkens Organ og paa dens Vegne udeve, hvad der er de Christnes almindelige Pligt.

Denne i Sagens Natur liggende Nødvendighed mødes nu med den guddommelige Indstiftelse, der kræver, at et saadant Embede skal existere inden Menigheden. Herved er Forholdet mellem det almindelige Prestedømme og det kirkelige Embede klart og skarpt bestemt. Det er hermed sagt, at det almindelige Prestedømme ikke hjemler den enkelte Christen nogen Ret til at optræde offentligen som Ordets Forkynder inden Menigheden, at tvertimod Ordets Forkyndelse og Sakramenternes Forvaltning er lagt i det gejstlige Embedes Haand. „Fra Begyndelsen af har Luther lært saaledes og dermed, saavidt det stod til ham, søgt for alle Tider at forebygge Lærevilkaarlighed og Læreuorden“¹⁾. Disse Tanker er det da ogsaa, som have givet sig Udtryk i den augsburgske Konfessions Artikel XIV. I Theorien bekjender nu Spener sig vistnok til disse Luthers Anskuelse, men der spørges, om ikke den Stilling, som han anviser „collegia pietatis“, involverer en Krænkelse af disse lutherske Principer. Dets kan ikke nægtes. Thi medens efter luthersk Betragtning Ordets Embede er anbetroet Presten, og saaledes Kirken er det Sted, hvorfra Livets Vækkelse og Næring skal udgaa, er gennem „collegia pietatis“ det Princip kommet frem, at de enkelte Menighedslemmers egen Selvvirksomhed i Husforsamlingerne skal være det væsentligste Middel til at blæse Liv i de døde Ben. Herved er den offentlige Lærervirksomhed bleven lagt i Lægmandens Haand; Grænserne mellem det almindelige Prestedømme og det kirkelige Embede ere blevne udviskede, og dette sidste rykket ud af sin centrale Stilling og tildelt en mere underordnet Betydning for Menighedslivets Udvikling. Var der saaledes i disse Forsamlingers eget Væsen en ukirkelig Grundsætning kommen til orde, saa formaaede den politimæssige Rolle, som var anvist den Gejstlige i disse Forsam-

¹⁾ Gustav Plitt, Einleitung in die Augustana II, 372, hvem vi have fulgt i denne vor Fremstilling af Luthers Anskuelse.

linger, aldeles ikke at give disse den krævede kirkelige Charakter. Hertil kom, at disse Forsamlinger meget ofte bleve holdte uden Prestens Nærværelse og Tilsyn.

Hermed er dog ikke Sagen afgjort. Thi naar den lutherske Kirke med Bestemthed har erklæret sig imod enhver offentlig Lærervirksomhed af Lægmanden og søgt at knytte Menigheden fast til Kirken og de Midler til Livets Næring, som den har at byde over, saa er dog denne faste Kirkeorden kun bunden til saadanne ordnede Forholde, hvor Kirkelivets Udvikling ikke er hindret. Men saadanne kunde man sige, være netop paa Speners Tid ikke forhaanden. Det var en Nødstilstand, hvori Kirken da befandt sig, idet de Gejstlige ikke med tilstrækkeligt Alvor opfattede sin Pligt som Menighedens Hyrder til at arbejde paa et christeligt Livs Fremvækst. Og Nøden bryder alle Love; thi ekstraordinære Tider kræve ekstraordinære Midler. Spørgsmaalet vil altsaa, nærmere bestemt, blive, om Tidens Beskaffenhed var af den Art, at den krævede som eneste Botemiddel en Institution, som i grunden var fremmed for den lutherske Kirkes Væsen? Eller, for at fremsætte Spørgsmaalet i en almindeligere Form, naar skal Nøden siges at være saa stor, at den i Guds Ord og Kirkens Bekjendelse grundede Regel kan brydes? Skal ikke Kirken fuldstændig kastes i Vilkaarlighedens Vold, maa den søge at forebygge, at den Nød, der altid vil ledsage den stridende Kirke paa dens tunge Udviklingsgang, bliver forvekslet med den ekstraordinære og saaledes opfattet som berettigende til at kuldaste den kirkelige Orden. Derfor opstillede Luther skarpt bestemte Grundsætninger, hvorefter Nøden skulde bedømmes. „Wenn Einer ist“, siger han¹⁾, „an dem Ort, da keine Christen sind, da darf er keines andern Berufs, denn dass er ein Christ ist, inwendig von Gott berufen

¹⁾ Luthers Værker. Bd. XXII, 147.

und gesalbet; da ist er schuldig den irrenden Heiden oder Unchristen zu predigen und zu lehren das Evangelium, aus Pflicht brüderlicher Liebe. — Denn in solchem Falle siehet ein Christ aus brüderlicher Liebe die Noth der armen verdorbenen Seelen an und wartet nicht, ob ihm Befehl oder Briefe von Fürsten oder Bischöfen gegeben werden; denn Noth bricht alle Gesetze und hat kein Gesetze; so ist die Liebe schuldig zu helfen, wo sonst Niemand ist, der hilft oder helfen sollte. — Ja ein Christ hat soviel Macht, dass er auch mitten unter den Christen, ungerufen durch Menschen, mag und soll auftreten und lehren, wo er siehet, dass der Lehrer daselbst fehlet (d. e. fører Vranglære), so doch dass es sittig und züchtig zugehe“. „Overalt, hvor Reformatoren talte om at lære uden ydre Kald, betonedes han den tvingende Nød og indskrænkede den udtrykkelig og strengt til disse Tilfælde“¹⁾. Maalt med denne Maalestok, kan det ikke være tvilvsomt for os, at de kirkelige Forholde paa Speners Tid ikke retfærdiggjorde Anvendelsen af et Middel, der dog i sig indesluttede saa mange kirkeopløsende Spirer. Vel er det sandt, at de Gejstliges ensidige Bestræbelser for Lærens Renhed havde sløvet deres Blik for Livets Interesser, saaat Ordet i Kirkerne, om end forkyndt purt og rent, ofte ikke led i Aands og Krafts Bevisning. Men det maa dog erindres, ikke blot at Gejstligheden ikke var i den Grad blottet for aandeligt Liv, som man har forestillet sig, men ogsaa, at den med Kraft havde arbejdet paa at rejse igjen de kirkelige Institutioner, som Trediveaarskrigen havde nedbrudt. Kirken stod der altsaa med faste kirkelige Ordninger, og ikke blot det, men disse øvede en stærk Magt over Gemytterne. Denne viste sig i deres Tilslutning til Kirkens Lære, deres Lydighed mod dens Ordninger og den samvittighedsfulde Deltagelse i Gudstjene-

¹⁾ G. Plitt, Einleitung in die Augustana. II, 373.

sten. Det havde været Reformatorenes Bestræbelser at knytte Menigheden fast til de kirkelige Former, saaat disse kunde beherske og bestemme dens christelige Liv i dets hele Udvikling; gennem den kirkelige Kultus skulde det hele Liv gøres til et kirkeligt-gudstjenstligt ¹⁾. Det havde lykkedes i den Grad, at, selv da Livet begyndte at hensygne, Formerne endnu bevarede sin Magt. Denne kirkelige Aand, som beherskede den orthodoxe Tid, var tiltrods for den aandelige Dødstilstand, som ofte var dens Ledsager, et af denne Tids store Fortrin. Kirken havde deri et sikkert Greb i Masserne, en Borgen for, at de vilde lytte til dens Ord, og dermed et fast Tilknytningspunkt for en vækkende Indflydelse paa de døde Menighedslemmer. Pietismen havde lidet Syn for Betydningen af Tidens Kirkelighed. Den fæstede ensidig sit Blik paa det meget „opus operatum“, som var sammenknyttet med den. Hvor klart den derfor end i det Hele og Store saa sit Kald, at gjenoplive Fromheden, saa var den herved let udsat for at gribe fejl af Midlerne. Under saadanne ordnede Forholde burde den, istedetfor at gribe til ekstraordinære Forholdsregler, have seet sin Opgave deri, at knytte den nye Vækelse fast til Tidens kirkelige Aand, med Glæde have benyttet sig af det Tilknytningspunkt, som Folkets Sammenslutning med Kirken frembød, for saaledes at lade Livets Strømme igjen belive de kirkelige Former. Hermed skal ikke være udtaalt, at Husforsamlingerne da vilde have været absolut udelukkede — thi disse kunne, som sagt, gives en saadan kirkelig Begrænsning, at de ikke ville stride med de lutherske Principer, — men en aldeles underordnet Plads maatte da anvises dem, og den offentlige Gudstjeneste med Ordets Forkyndelse og Sakramenternes Forvaltning stilles i Forgrunden som det christelige Livs Kilde og Udgangspunkt. Herved

¹⁾ Tholuck, Das kirchliche Leben. I, 118.

vilde der rigtignok kræves en Virksomhed fra Gejstlighedens Side, hvortil dens hele Retning kunde synes at gøre den lidet skikket. Men Gejstligheden havde dog vist ved det Bifald, hvormed den idethele modtog Speners „pia desideria“, at det var muligt at vække dens Interesse for det christelige Livs Fremvækst, og det lader sig vel sige, at den Modstand, som senere rejstes fra en Del af Gejstligheden, for en ikke ringe Del havde sin Grund i de Forvildelser, som Pietismen affødt, og fornemmelig i den Forrykkelse af Gejstlighedens Stilling i Menigheden, som „collegia pietatis“ viste sig at bære i sit Skjød. Thi hele dette Forslag hvilede jo paa den Forudsætning, at man fra Gejstlighedens Side Lidet eller Intet kunde vente, og at derfor Menigheden maatte tage Sagen i sin Haand for gennem sin Virksomhed at skabe det Liv, der egentlig skulde fremgaa af Gejstlighedens Forkyndelse. En skjæv Stilling var unegtelig herved bleven Gejstligheden anvist. Rigtignok er den hermed ikke retfærdiggjort, naar den lod Bevægelsen gaa sine egne Veje, men den Beskyldning, man paa Grund heraf rejste imod den for fuldstændig Mangel paa aandeligt Liv, taber dog herved en stor Del af sin Braad.

Betragte vi nu Virkningerne af „collegia pietatis“, saa vare de store og dybt indgribende. Det lykkedes over al Forventning at vække Liv i Kirken. Tusinder af Sjæle reves ud af sin Sløvhed til en levende Fromhed. Men denne Fromhed var dog ikke mere den gammellutherske. Vi have allerede seet, hvilken ejendommelig Charakter den fik ved Pietismens Stilling til Retfærdiggjørelseslæren, men ogsaa Pietismens løse Forbindelse med Kirken maatte give dens Fromhed et særeget Præg.

Den Spire til Ringeagt for Gejstligheden, som laa i disse „collegia pietatis selv“, udviklede sig mere og mere. Ikke Gejstligheden, men Menigheden skulde jo nu nærmest arbejde for Livets Vækkelse. Menigheden kom herved til at indtage en

falsk Selvstændighed ligeoverfor Lærerstanden; den unddrog sig dennes Ledelse og vilde paa egen Haand iverksætte Kirkens Opbyggelse. Kirken tabte herved Garantien for, at det Ord, hvormed man vilde opbygge den, ogsaa var et Sandhedens Ord. Menigheden blev, da den savnede Vejledning af Mænd med Evne til at bedømme Vildfarelserne og værne den imod dem, udsat for at blive et Bytte for Mystikere og Sværmerere. Dette skede ogsaa i ikke ringe Udstrækning. Men denne Fjernelse fra Embedsstanden maatte ogsaa have til Følge, at den offentlige Gudstjeneste med de Midler til det aandelige Livs Næring, som den gennem Presten fremraakte, ikke blev for Pietisten, hvad den skulde være. Ikke sjelden blev Deltagelsen i Gudstjenesten aldeles forømt, navnlig naar den Gejstlige ikke havde sluttet sig til den nye Bevægelse; men selv der, hvor de endnu deltog i den, følte de sig dog ikke ret hjemme; den hele Menigheds Forsamling i Guds Hus traadte i Skyggen for deres egne Konventikler. Den gjensidige Opbyggelse, de her øvede paa hinanden, var for dem et kraftigere Næringsmiddel for deres Tro, end de Midler, Kirken havde at yde. Medens Spener i „collegia pietatis“ kun saa et af Kirkens daværende Nød krævet Redningsmiddel for Kirken, opfattes de af hans Tilhængere som en for Kirkens Liv absolut nødvendig Institution, som man derfor vilde hævde en blivende Betydning. Derfor finde vi ogsaa, at, selv efterat det var lykkedes Pietismen at udsende rige Livsstrømme over Kirken og at anspore Tusinder af Gejstlige til med Kraft at arbejde for det christelige Livs Fremme, Konventiklerne dog fremdeles bleve stillede i Forgrunden som det væsentligste Middel til Fromhedens Befordring. Men jo mere Pietismen skred fremad og udviklede sine Ensidigheder, des mere blev ogsaa disse „collegia“ en Kilde, hvorfra et usundt, sygeligt og sværmerisk Liv vældede frem. I den senere Tid blev dette i den Grad det Almindelige, at en skarp Iagttagelse af Pietismen i

dens senere Skikkelse og af de Sværmerier, der ofte forbandt sig med den, nemlig Jung Stilling, vil have sin Bog „Theobald“ betragtet som „et Sandhedens Vidnesbyrd mod særegne Forsamlinger, som have Religionen til Øjemed“; „im Anfang sind sie gemeiniglich gut gemeint, aber allmählig mischt sich fast allemal die Schwärmerey dazu, und so gehts zum Verderben und zum äussersten Nachtheil der Religion aus“¹⁾.

En nærliggende Følge af „collegia pietatis“, som snart traadte for Dagen, var Fremkaldelsen af aandeligt Hovmod og separatistiske Tendentser hos Deltagerne i disse Forsamlinger. Den Tanke, at de Fromme skulde udsondre sig fra de Øvrige til smaa Samfund og saaledes grundlægge „ecclesiæ in ecclesia“, indsluttede i Virkeligheden saadanne separatistiske Spirer, som maatte bryde frem. Udsondringen strakte sig naturligen videre ogsaa til det sociale og kirkelige Liv overhovedet. „Ecclesiæ“ repræsenterede jo de Helliges Menighed, udenfor var Verden; af den vidste de sig revne ud og havde i sin Deltagelse i Konventiklerne et ydre Segl paa sin Udsondring. Hvad var naturligere, end at de saa ned paa de Øvrige og betragtede dem som Verdens Børn, der endnu vare bundne i Synden! Pietismen vil ikke besmitte sig med Verden og skyr den derfor. Men hvad er Verden? Den samme udvortes Opfattelse af Verden, som vi paa pegede ved Pietismens Stilling til Adiafora, fremtræder ogsaa her. Ligesom den der udsondrede sig fra de ydre Livsformer, saaledes her fra den udvortes Omgang med Menneskene. Den opfatter ikke „Verden“ ethisk som den Aand, der styrer og regjerer i de Vantroes Sind og de deraf flydende Gjæringer, men den bliver hængende i det Ydre. Den beskæftiger sig altfor meget med sine egne fromme Kredse, med at nære og pleje sin egen Fromhed og overlader dem, som endnu synes at staa i

¹⁾ Stilling, Theobald. II, 142. Kun da vil han tillade saadanne, naar Prædikanterne indfinde sig der og undervise Folket, p. 143.

Verden, til sig selv. Christendommen faar saaledes ikke Anledning til at vise sin verdensovervindende Magt. Pietismen glemmer, at det hører til den Christnes Pligt midt i Verden at lade sit Lys skinne, for at dets Straaler kunne smelte de haarde Hjerter og drage dem til Christendommen. De Christne skulle være Jordens Salt, men naar Saltet afsondres og bliver alene, kan det ikke vise sin Kraft¹⁾. „Thi hvorledes skal man salte med Salt, naar det bortfjernes fra Mæden? Hvorledes skal man oplyse et mørkt Værelse med et Lys, naar Lyset ikke sættes paa en Lysestage, men udenfor den tillukkede Dør?“²⁾. I den uhyggeligste Skikkelse fremtraadte denne Separatisme der, hvor den bevirkede Afhold fra den offentlige Gudstjeneste. Specielt var det Deltagelsen i Nadveren, hvorfra Pietisterne ikke sjelden unddroge sig for ikke at besmitte sig med Samfundet med Saadanne, der syntes dem at være uværdige Nadvergæster. Og hvor Pietisten deltog i den, var han, istedetfor at nedsænke sig med sin hele Sjæl i den høje Handling, kun altfor meget optagen af Reflexioner over de Kommunicerendes Værdighed og Uværdighed. Laa der saaledes allerede i disse Konventikler selv en Spore til Separatisme, saa maatte denne end mere udvikles og næres ved den Ligegyldighed for Kirken og dens Sakramenter, som var Konventiklernes Frugt.

Idet for Pietisten ikke Kirken, men Opbyggelses-Forsamlingen er det christelige Livs Kilde og Næringssted, faa Sa-

¹⁾ Sml. Aug. H. Francke, Guericke, p. 191.

²⁾ Ibid. p. 248. — Saa klart som Francke her end har udtrykt den Christnes rette Forhold til Verden, saa synes han dog i sin Praxis ikke at have ladet denne erkjendte Sandhed komme ret til orde. Saaledes viser han efter Tholuck ligeoverfor Verdensbørn „eine unliebenswürdige Sprödigkeit“, og Thomasius fortæller, at han ved en Prædiken af Francke om Nødvendigheden af ogsaa i den borgerlige Konversation at trække sig tilbage fra de ikke-Gjensfødte er bleven bevæget til for bestandig at sky Franckes Prædikener. Tholuck, Geschichte des Rationalismus. I, 20.

kramenterne ingen Plads i hans christelige Bevidsthed. Han ved sig vistnok som den, der gjennem Daaben engang er bleven gjenfødt til et nyt Liv, men saa er der indtraadt et Brud i hans christelige Livs Udvikling, der synes ham at have rykket ham ud af enhver Forbindelse med Daaben. Nu blev han gjennem Ordets Forkyndelse i Konventiklerne ført til Omvendelse; paa denne fæster sig derfor hans Blik, naar han ser tilbage paa det christelige Livs Begyndelse; med Daaben ved han ikke at finde sig rigtig tilrette. Havde han staaet i det rette Forhold til Kirken, vilde han have seet, at hans Omvendelse ogsaa var en Frugt af Daaben, at i denne som det kirkestiftende Sakrament først Samfundet mellem Gud og ham var bleven oprettet, og at dette Baand ikke brister selv der, hvor med Troen ogsaa det aandelige Liv er udslukket. Hans Troesliv blev derved som en Plante, hvis Rødder vare overskaarne; han tabte den sikre Grund under sine Fødder, som Daabens objektive Naadeakt vilde have givet ham; han berøvede sig selv den Trøst og Styrkelse for sin ængstede Samvittighed, som fra Daaben vilde have tilflydt ham, idet han ikke som Luther kunde sige: „Jeg er dog døbt; men er jeg døbt, saa er det mig tilsagt, at jeg skal være salig og have det evige Liv baade til Sjæl og Legeme“¹⁾. Men ikke blot gav dette hans Liv en usikker Holdning, men det berøvede ham ogsaa Evnen til en ret Bedømmelse af de Uomvendte. Idet han ikke sporer hos dem Christenlivets Mærker, overser han let, at de, om de end ikke i egentlig Forstand høre Kirken til, dog ikke ere udelukkede fra enhver Forbindelse med den. I Kraft af deres Daab ere de indlemmede i det udvortes Kirkesamfund og ere som saadanne Gjenstand for Aandens fortsatte Indvirkning gjennem Ordet og Sakramenterne. Er den end ikke bleven Drivkraften i deres Indre, saa øver

¹⁾ Luthers store Katechismus (Konkordiebogen, Casparis og Johnsons Oversættelse, p. 318. Müllers Udgave, p. 492).

den dog sit stadige Arbejde paa deres Sjæle og udøser sine Naadesstrømme over dem, indtil Hjertedøren aabnes, eller Menneskets Forhærdelse gjør enhver frelsende Indvirkning umulig. Idet Pietisten miskjendte denne Aandens skjulte Virken, blev Kløften mellem ham og den Ikke-Troende en uoverstigelig. Saaledes maatte og Ringeagten for Sakramenterne bidrage Sit til at nære den separatistiske Aand. Pietismen har idethele ikke det rette Blik paa det udvortes Kirkesamfund. Den staar vistnok indenfor dette, men har dog egentlig sit aandelige Livs Kilder udenfor det, i sine egne smaa Samfund, hvor de Troende gjensidig arbejde paa hinandens Sjælefrelse. I Overensstemmelse hermed fæster Pietismen ensidigen sit Blik paa Kirken som „congregatio sanctorum“, medens dens Stilling som en Frelsesinstitution, der gennem Ordet og Sakramenterne udøver sin frelsende Virksomhed, træder tilbage for dens Bevidsthed. „Ecclesiola“ er for den Alt; den synlige Kirke, der gennem Sakramenternes objektive Baand indeslutter i sig baade Fromme og Ikke-Fromme, føler den sig kun i ringe Gråd sammenknyttet med. Ligesom den her ved er let udsat for at overvurdere sin egen Gjerning paa Naademidlernes Bekostning, saaledes er den ogsaa stillet i Fare for at gribe fejl af Kirkens Kriterier. Thi det er nu lagt den nær istedetfor Ordet og Sakramenterne at lade de Troendes hellige Liv rykke op til at blive Kjendetegnet paa Kirkens Forhaandenværen. Det er Pietismens Subjektivisme, som her leder den over i Donatisme. Vi sige ikke, at Pietismen som en Helhed virkelig har opstillet som sin Lære den donatistiske Sats, at de enkelte Lommers subjektive Renhed og Hellighed giver Kirken dens Sandhed; men Spiren til en saadan Betragtning var dog given i dens ensidige Fremhævelse af Kirken som et Troessamfund med Miskjendelse af dens Yderside, efter hvilken den som Naademidlernes Bærer er de Troendes Moder.

Dette donatistiske Element kommer navnlig til Aabenbarelse paa Kirketugtens Gebet. Vel ophejer den ikke Kirketugten ligefrem til et Dogme eller gjør dens fuldstændige Udvælgelse til en ubetinget Nødvendighed for Kirken, men i sin Anvendelse af den viser den dog ofte en Tilbøjelighed til at ville fremstille en Menighed af lutter Hellige. Medens saaledes efter lutherske Grundsætninger kun de skulle udelukkes fra Nadveren, hvis Uværdighed er aabenbar, vil Pietismen ogsaa have dem fjernede, hvis Værdighed ikke ligger klart i Dagen. Den har herved gjort Presten til en Inkvisitor med den umulige Opgave, at granske Hjerter og Nyre¹⁾.

Men ogsaa paa et andet Punkt fremtræder i Pietismen et donatistisk Træk, nemlig deri, at den gjør Ordets Kraft afhængig af Prædikantens Personlighed. Speners havde i sine „*pia desideria*“ fremhævet Vigtigheden af, „at Kirken havde saadanne Prædikanter, som først og fremst selv ere sande Christne og dernæst have den guddommelige Visdom til ogsaa at føre Andre forsigtig paa Herrens Vej“²⁾. Uden at bestride Ordets objektive Kraft vil han i Kirkens egen Interesse holde frem for Tidens slappede Bevidsthed, hvor Meget Menigheden taber, naar dens Hyrder ikke selv ere besjælede af Christi Aand. Han gjør med Rette opmærksom paa, at om det end ikke kunde siges, „at de intet Godt kunde udrette“, saa vil dog „saadanne, som ikke have den sande Tro, ikke kunne udføre sit Embede saaledes, som de burde“. Thi et saadant Menneske, der staar udenfor den Hellig-Aands Lys, vil let være udsat for at falde af fra sin Orthodoxy; han vil være udygtig til Bønnen, savne Aandens Visdom i sin Embedsførelse og ved sit Liv og onde Exempel hindre Ordet fra

¹⁾ Sml. Kliefoth, Liturgische Abhandlungen. II, 436 fig., hvor navnlig Fremstillingen af Speners Forhold til „die Zweifelhaften“ her kommer i Betragtning.

²⁾ *Pia desideria*, p. 125.

at gøre sin Virkning paa Tilhørernes Hjerter. Men ved disse sunde Grundsætninger blev dog ikke hans Tilhængere staaende. Blikket var nu blevet henvendt paa Prædikanternes subjektive Fromhed, og ligesom Pietismen i det Hele betoner Fromheden ensidig, saaledes og her. Derved ledes den til at frakjende en uigjenfødt Prædikants Embedsvirksomhed enhver Kraft til at frelse og opbygge Sjælene. Hvad en af Pietismens Forløbere ¹⁾ ligefrem udtalte: „Tilhørerens Aand bliver kun da optændt, naar Prædikantens Aand brænder“, det bliver ogsaa Pietismens ledende Forestilling. Kun den gjenfødte Prædikant, hvis Ord er baaret af inderlig Kjærlighed til Menigheden, kan forkynde Ordet med saliggjørende Virkning; kun den gjenfødte Prest er Christi Tjener, den uigjenfødte er en Ulv, fra hvem man maa fly. Saaledes er Tyngdepunktet flyttet fra Ordet selv til Beskaffenheden af det Organ, hvorigennem det lyder til Menigheden; det bliver Prædikantens Fromhed, som giver Ordet dets Kraft. Til en saadan Fornegtelse af Ordets iboende Kraft maatte og Pietismens Lære om den Uigjenfødtes Theologi bidrage. Naar Spener i sine „*pia desideria*“ fremhævede Fromhedens Nødvendighed for Theologerne, gjorde han dette ikke blot i deres Embedsførelses Interesse, men fordi han betragtede Troen som en nødvendig Betingelse for den levende Indsigt i og for frugtbar Tilegnelse af Theologien. I denne Forbindelse var det, han fremsatte den Paastand, at en Uigjenfødts Theologi ingen sand Theologi var, men kun en „*philosophia de rebus sacris*“ ²⁾. Han vil dermed kun sige, at en Uigjenfødt, fordi han ikke har Aandens Lys i sit Hjerte, ikke kan have nogen personlig, levende Erfaring om Lærens Sandhed, og at hans Theologi, som fremgaaen af hans blot naturlige intellektuelle Evner, ikke fortjener

¹⁾ Grossgebauer († 1664), *Wächterstimme aus dem verwüsteten Zion*, p. 101.

²⁾ *Pia desideria*, p. 134.

Theologiens Navn, men han vil aldeles ikke bestride hans Erkjendelses objektive Sandhed og dermed dens troesskabende Kraft. Paa dette Standpunkt blev imidlertid ikke hans Tilhængere staaende. De sluttede sig til Speners deri, at de betragtede den Uigjenfødtes Theologi som heltigjennem et Produkt af hans naturlige Evner og Kræfter, medens de Orthodoxe mente, at hvor hans Lære var orthodox, der var den, som øst ud af Skriften, formidlet ved en forberedende Naadevirkning paa Aanden. Men Speners Sats om den Uigjenfødtes Theologi fik hos hans Tilhængere en anden Fortolkning. Thi som stammende fra Naturgrunden, frakjendtes den ogsaa den objektive Sandhed. Man tillagde Skriften en dobbelt Mening, den bogstavelige og den aandelige; den bogstavelige kunde det naturlige Menneske tilegne sig, ikke den aandelige; efter Ordlyden kunde han vistnok have tilegnet sig Sandheden, men da den aandelige Mening var skjult for ham, kunde han ikke forbinde de rigtige Forestillinger dermed. Efter dette maa med Nødvendighed den uigjenfødte Theologs Lære være opblandet med Vildfarelse. Pietisterne skred nu ofte videre og betegnede en saadan Theologi som den, der var blot naturlig, for kjødelig, ja for en djævelsk Theologi¹⁾. Pietismen gaar i disse sine Anskuelse ud fra den rigtige Tanke, at kun den, der har erfaret Sandhedens Kraft paa sit eget Hjerte, kan siges at have den fulde levende Indsigt i den. Thi han har erfaret dens Velsignelse over sit Liv og dermed faaet et Syn for dens Fylde og Rigdom, som den Ikke-Troende ikke har. Men denne Tanke giver Pietismen en saadan falsk Overspænding, at den ikke vil anerkjende nogen objektiv sand Erkjendelse af den guddommelige Sandhed der, hvor denne ikke er traadt i en levende Forbindelse med Menne-

¹⁾ Med Hensyn til Udviklingen af de Orthodoxes og Pietisternes Strid om denne Sag, hvis Fremstilling ligger udenfor vor Opgave, henviser vi til Walch II, § 17—20 og Schmid, p. 395—406.

skets inderste Jeg. Den kræver, at Hjertets Fromhed og Viljens Renhed først skal være tilstede, førend Erkjendelsen kan indtræde. Den har hermed forrykket det rette Forhold mellem Sandheden og Fromheden. Thi denne sidste er jo netop en Frugt af Sandhedens Kraft paa Hjertet og har dermed Sandhedens Erkjendelse til sin Forudsætning. Men Pietismen lader Lærens objektive Sandhed blive afhængig af Theologens subjektive Fromhed, eller, for at bruge Löschers Ord, den adskiller ikke skarpt mellem Middel og Frugt, idet den kræver den modne Frugts Tilstedeværelse, førend Midlet til dens Frembringelse er forhaanden¹⁾.

Allerede dette flygtige Rids af Pietismens Anskuelse i dette Punkt viser tilstrækkelig, at Pietismen i sin Subjektivisme betoner Prædikantens Fromhed saa ensidig, at Ordets frelsende Kraft bliver afhængig af denne. Den uigjenfødte Prædikant kan ikke engang forkynde Sandheden. Hans Ord vil ikke kunne frembringe Frugter hos Menigheden, baade fordi det ikke er hans egen Erfarings Vidnesbyrd, og fordi han ikke har den rette Erkjendelse af den guddommelige Sandhed.

Den Interesse, som her bevæger Pietismen, er den fuldt berettigede, at skaffe Kirken Tjenere, som selv staa indenfor den levende Kirke. Vi underskrive i denne Henseende ganske Speners Ytringer om de Vanskeligheder, der stille sig i Vejen for den ikke-troende Prests Embedsvirksomhed. Det er sandt, at han vanskelig vil kunne bevare sig fri for Vildfarelser, vanskelig kunne optræde med den rette Visdom, at han vil savne den Velsignelse i sit Embede, som fra Bønnen kunde tilflyde ham, og ved sit Liv let kunne nedbryde, hvad han i sin Lære bygger op. Det er tillige saa, at hvor Ordet er et Udtryk for Prædikantens levende Overbevisning, hvor

¹⁾ Tim. Ver. I, 200. Med Hensyn til Löschers Opfattelse af denne Sag sml. navnlig hans udmærkede Fremstilling i den til Tim. Ver. II følgende „Aufrichtige Vorstellung“ o. s. v.

det strømmer frem af Sjælens inderste Dybder, der vil Sandheden og den gennem den virkende Aand lettere kunne gjøre sit Arbejde paa Menneskehjernerne. Men kan end Prædikantens Inderlighed, hans Aandsfylde og hans Kjærlighed forberede Aandens Virkninger, saa ere dog disse ikke bundne til dem. Thi Ord og Aand ere uadskillelig sammenknyttede; Ordet selv bærer Livets Kraft i sig; det er den Skede, hvori Aandens Sværd sidder. Af den, der skal overbringe et Budskab, kræves det ogsaa først og fremst, at han overbringer det i den rette Form. Derfor er den første Fordring til Prædikanterne, at de forkynde Sandheden pur og ren. Thi da ere de, om de end ikke staa i Livssamfund med Christus, dog hans Organer, hans Tjenere, gennem hvem han udøver den frelsende og opbyggende Virksomhed paa Sjælene. Først i anden Række optræder det Krav — hvis Vigtighed dog er overordentlig stor —, at Prædikanterne ere besjælede af en levende og sand Tro.

Hvilke Virkninger havde nu disse Pietismens Anskuelser paa Menighedslivet? Den første Virkning af en saadan Lære maatte naturligen være den, at Menigheden stillede i et kritisk, prøvende Forhold til sin Prest. Thi var det saa, at en nigenfødt Prestes Virksomhed aldeles ikke kunde medføre nogen Velsignelse, ja, at han ikke engang kunde forkynde Sandheden og saaledes maatte føre paa Afveje, da var det et Livsspørgsmaal for Menigheden at komme til Vished, om dens Prest var en gjenfødt Mand eller ikke. De turde ikke hengive sig til hans Ord og lade det gjøre sin Gjerning paa deres Hjerter, førend de havde løst dette Spørgsmaal. Men en saadan Gransken af Prestens Naadestand maatte nødvendigen virke forstyrrende paa det rette Forhold mellem Menighed og Prest og hindre dennes Virksomhed. Hertil kom, at den Maalestok, Pietismen anlagde for at prøve, om et Menneske stod i Naadestanden eller ikke, var en aldeles subjektiv. Naar derfor Prestens Liv ikke

fremviste de samme Omvendelsens Mærker, som i Pietismens Øjne gjaldt for nødvendige Kriterier paa Overførelsen fra Døden til Livet, saa sluttede de uden videre, at han ikke var gjenfødt. Saaledes kunde ogsaa manges from Prest blive stillet i de Uigjenfødtes Klasse og dermed hans nidkjære Virken blive hindret. Thi ledede Prøvelsen til det Resultat, at Presten ikke kunde erkjendes for at være gjenfødt, saa var Følgen enten den, at man aldeles afholdt sig fra Kirkegang, da jo denne snarere vilde bringe Skade end Gavn, eller, hvor man desuagtet endnu deltog i den offentlige Gudstjeneste, der tillukkede man sit Hjerte for Prestens Ord, for at det ikke skulde øve Virkning paa Hjertet, og dermed Ens egen Theori blive kuldkastet. Stor var derfor den Skade, som en saadan Lære hidførte over Menigheden, og havde Presten selv til-egnet sig denne Theori, saa maatte den i høj Grad lamslaa hans Virkekraft. Han kunde ikke optræde med den rette Frejdighed og Aandens Kraft. Thi det var jo nu hans Fromhed, det kom an paa; det var den, som skulde give Ordet dets Kraft. Følte han nu ikke Troeslivet røre sig stærkt og kraftigt hos sig, saa maatte han mistvivle om, at hans Ord vilde kunne bære nogen Frugt i Menigheden. Han maatte savne den styrkende Tanke, som ligger i, at Guds Ord er Aand og Liv og gør sin Gjerning, hvordan det saa end staar til med Prestens Fromhed.

Se vi tilbage paa den her givne Fremstilling af Pietismens Forhold til Kirken, dens Naademidler og det gejstlige Embede, saa træder Pietismens store Skjævhed, dens Ukirkelighed, klart frem. Den mangler det rette Blik for Kirken som et synligt Samfund, for dens Naademidlers Kraft og Betydning og det gejstlige Embedes Kald og Stilling inden Menigheden.

Vi ville endnu kun omtale nogle Punkter, hvori denne dens Ukirkelighed aabenbarer sig, nemlig dens Forhold til

Kirkens Bekjendelse, Forfatning og de kirkelige Institutioner i det Hele.

Det vil erindres, at den orthodoxe Tid havde tildelt de symbolske Bøger en højere Anseelse, end de selv gjorde Krav paa, idet den ikke skarpt nok havde fastholdt Grænselinjen mellem dem og den hellige Skrift. Denne Overvurdering af Symbolerne vinder navnlig stærkt Raaderum hos de orthodoxe Theologer paa Speners Tid. Om man end ikke stillede dem ganske lige med Skriften, saa rykkede man dem dog ud af de almindelige christelige Skrifers Række, idet man betragtede dem som fremkomne ved en særegen Aandens Indvirkning, en „*θεοπνευστία* mediata“, hvoraf den naturlige Konsekvents var, at de ogsaa udenfor de egentlige Lærepunkter maatte være ganske fejlfrie¹). Den Opposition, der fra Speners Side rejstes imod denne de Orthodoxes Lære, var i høj Grad berettiget og i Virkeligheden kun en Tilbagevenden til de reformatoriske Grundsætninger. Han frembævede med Styrke, at de aldeles ikke kunde betragtes som Norm for Tro og Liv, megetmere vare menneskelige Skrifter, der kun gennem sin kirkelige Auktoritet adskilte sig fra andre christelige Skrifter. Den pietistiske Reaktion idethele holdt sig dog ikke indenfor disse af Spener optrukne Grænser. Den drev sin Opposition imod, hvad den kaldte „die symbolische Abgötterei“, saavidt, at den ogsaa miskjendte de symbolske Bøgers kirkelige Auktoritet. Dette hænger sammen med Pietismens Overseen af Kirkens synlige Side og aabenbarede sig navnlig i den Strid, der opstod om den edelige Forpligtelse paa Symbolerne. Spørgsmaalet var, om Forpligtelsen skulde ske efter Formelen „*quatenus*“ eller „*quia*“. Pietismen vilde indskrænke Forpligtelsen til kun at ske efter et

¹) Se Walch II, § 30; Hossbach II, 237 flg., hvor der gives en Beretning om Striden mellem de Orthodoxe og Pietisterne om de symbolske Bøgers Auktoritet og den edelige Forpligtelse paa dem.

„quatenus“, og forsaavidt de stemme overens med Skriften. Den var tilbøjelig til at betragte Forpligtelsen som et trykkende Samvittighedsaaag, idet Kirken derved paa en utilladelig Maade greb ind i den Enkeltes Frihed. Kirken skulde, mente den, tage mere Hensyn til de ømme Samvittigheder, idet der vel gaves Theologer, som ikke vilde bekvemme sig til at underskrive de symbolske Bøger, men dog som fromme og troende Mænd ikke burde erklæres uværdige til det gejstlige Embede; thi det var dog Prestens Fromhed, det væsentlig kom an paa. Ligesom i denne Pietismens Betragtning dens Ringeagt for Lærens Renhed aabenbarer sig, saaledes træder den ogsaa Kirkens Interesser for nær. Kirken maa som et Samfund, der i Lærens Renhed ser en af de væsentligste Betingelser for sin Existents, sørge for, at Ordet forkyndes purt og rent. Som de Troendes Moder kan ikke Kirken overlade de den an betroede Sjæle til den Enkeltes subjektive Vilkaarlighed, saaat den uden Prøvelse skulde lade den Enkelte forkynde sin Opfatning af Sandheden. Den Modsigelse kunde herved fremkomme, at En, der stod i Kirkens Tjeneste, uhindret fik arbejde paa dens Opløsning. Et Selvopholdelsens Krav maa derfor tilsige Kirken kun at tage Saadanne i sin Tjeneste, som dele dens Tro. Summen af denne Tro har den nu nedlagt i sine Symboler; de danne Kjernen og Stjernen i det hele Lærebegreb, det Banner, hvorm Kirkens Børn samle sig, det Løsen, hvorpaa de kjende hinanden og adskille sig fra Andre. Men er det saa, da kan det vel ikke være for meget forlangt, at de, der skulle indtage den vigtige Stilling i Menigheden som Ordets Forkyndere og Sakramenternes Forvaltere, ogsaa dele Kirkens Bekjendelse. Deri ligger ikke, at den øver nogen Tvang over disse; thi den tvinger Ingen til at indtræde i det gejstlige Embede. Men idet En forlanger Prædike-Embedet i en Menighed, maa Kirken nødvendigvis prøve, om han ogsaa har dens Tro; thi kun un-

der denne Forudsætning kan han tale paa dens Vegne. Naar nu Pietisterne mente, at Kirkens Krav fuldstændig bleve tilfredsstillende ved Forpligtelsesformelen „*quatenus*“, saa laa heri baade en Miskjendelse af den aandelige Myndighed, der maa kræves af Kirkens Prester og tillige en saadan Afsvækkelse af Forpligtelsen, hvorved Kirken tabte enhver Garanti for, at det Ord, som blev forkyndt, ogsaa var dens Opfatning af Sandheden. Thi hvad det Første angaar, er det klart, at Kirken maa forudsætte, at de, der ville være dens Tjenere, allerede har prøvet dens Lære. Hvad Kirken som Resultat af sine Kampe for Sandheden har fixeret i sin Bekjendelse, skal ikke for Presten staa som en Lære, om hvis Skriftmæssighed han først skal overbevise sig, men Forvisningen om dens Sandhed skal meget mere være en allerede vunden Erfaring, saa at han nu paa Kirkens Grund kan fordybe sig i Sandheden. Men hermed er allerede Formelen „*quia*“ af sig selv given. Dernæst er, hvad ogsaa de Orthodoxe med Kraft gjorde gjældende mod Pietisterne, en Forpligtelse paa „*quatenus*“ aldeles betydningsløs. „Al Verden kan jo se“, siger Löscher med Rette, „at en saa tvetydig Underskrift, der sker blot betingelsesvis, og hvormed man ogsaa kunde underskrive „*canones Tridentinos*“, om ikke noget Værre, er ganske imod „*sinceritas confessionis*“, som dog for Kirken har en saa overordentlig Betydning“¹⁾. Vel er der bleven sagt til Forsvar for Formelen „*quatenus*“, at denne ogsaa indeslutter et „*quia*“²⁾, hvoraf Meningen vel er den, at „*quatenus*“ ikke vil kunne anvendes der, hvor en absolut Strid med Skriftens Lære er forhaanden, men altid forudsætter nogen Samstemmighed. Men, selv dette indrømmet, — hvormeget skal der da ikke til, for at et saadant Skrift skal kunne siges at være ganske og aldeles

¹⁾ Tim. Ver. I. 576.

²⁾ Herzogs Encyklopædi, Bd. XV, Symbolische Bücher af H. Mal-let, p. 292.

blottet for ethvert Element af Sandhed? En saadan Forpligtelse udelukker derfor ikke, at Vedkommende kan finde, at Overensstemmelsen mellem Symbolet og Skriften kun i ganske ringe Grad er tilstede. Men herved er Kirkens Interesser aldeles ikke sikrede. Idet Pietismen hævder den Enkeltes Frihed paa Kirkesamfundets Bekostning, har den dermed prisgivet Menighederne til et utaaeligt Enkeltmandstyranni. Det er ogsaa her dens ensidige Henblik til den Enkeltes Fromhed, dens Overvurdering af dennes Betydning, som sløver dens Blik for den synlige Kirkens Interesser, saaat den sig selv ubevidst virker med til at nedbryde Kirkens ydre Støtter. Derfor var det en naturlig Tingenes Gang, at Pietismen, der ved sin Ringeagt for Symbolerne havde undergravet deres Stilling i Kirken, afløstes af en Tid, som man fra dette Synspunkt af med Rudelbach kan kalde „die eigentliche Periode der Symbol-Stürmerei“¹⁾, der satte sig det til Opgave, ganske at berøve dem enhver kirkelig Betydning.

Hvad Pietismens Forhold til Kirkens Forfatning angaar, saa indsaa Spener tilfulde dennes store Betydning for det kirkelige Livs Udvikling. Han betegner paa flere Steder Kirkens Mangel paa en ordentlig Forfatning som den væsentligste Aarsag til den store Elendighed, hvori Kirken befandt sig. Men han mistvivlede om at kunne sætte igjennem en sand Forbedring af Kirkeforfatningen. Hos den udviklede Pietisme findes der nu ingen saadan Interesse for Kirkens Forfatning. Den er altfor meget optaget med at pleje og nære de enkelte fromme Sjæle, til at den skulde bekymre sig om det store Kirkesamfund og ville arbejde paa at oprejse for det kraftige Bolværk mod fiendtlige Magter. Heraf kan det forklares, at Pietismen liden eller ingen Modstand satte imod de Overgreb, som Fyrsterne nu mere end nogensinde gjorde i de kirkelige

¹⁾ Rudelbach, Historisch-kritische Einleitung in die Augsburgerische Confession, p. 146.

Anliggender, og om end ikke Territorialsystemet, hvis Grundtanke var: „Jurisdictio ecclesiastica est pars civilis imperii“, kan siges direkte at være udgaaet af Pietismens Skjød, saa stod dog dets Begrundere, Thomasius og Böhmer, Pietismen i mange Stykker meget nær. Ialfald laa der i Pietismens Uvilje mod Gejstlighedens daværende kirkelige Magt og dens LigeGYldighed for selv at skabe en Kirkeforfatning et Tilknytningspunkt for deres Bestræbelser, der arbejdede paa at lægge hele den kirkelige Magt i Fyrstens Hænder. I Forbindelse med Pietismens LigeGYldighed for det store Kirkesamfund staa ogsaa dens Ringeagt for de kirkelige Ordninger. Den har ingen Kjærlighed til dem og intet Syn for deres Kraft og Betydning; den har Blikket kun rettet paa de store Misbrug, som i Tidens Løb havde knyttet sig til dem, og dette Syn overvælder den saaledes, at den aldeles opgiver enhver Reorganisation af dem. Resultatet af dette dens blot negative Forhold er derfor kun, at den undergraver det Bestaaende. For at stille dette klarere frem, ville vi i Korthed omtale dens Forhold til Privatskriftemaalet og Absolutionen, fordi heri dens Stilling til de kirkelige Ordninger og Indretninger idethele har faaet et klart Udtryk. Det havde lykkedes Kirkestyrelsernes ihærdige Bestræbelser efter Trediveaarskrigens nivellerende Indflydelse atter igjen at oprejse de gamle lutherske Kirkeordninger og saaledes ogsaa det gamle Skriftevæsens ydre Former. Men vanskeligt var det at give disse Former det Indhold, som de efter luthersk Betragtning skulde have. Vi finde derfor, at der knyttede sig store og væsentlige Mangler til Skriftevæsenet, hvorefter den mest fremtrædende var Mangelen paa et Skrifteforhør. Pietismen klagede bitterligen over disse Mangler, og den havde Grund dertil. Men her er det Karakteristiske for den, at den, istedetfor med Kraft at arbejde paa Misbrugenes Afskaffelse, saaat de lutherske Former kunde fremstilles i sin Renhed, fortvivler om Muligheden deraf, men derimod

som Surrogat for den formentlig umulige Restauration opstiller nye Indretninger, der enten optræder ved Siden af eller og undertiden ligefrem istedetfor de gamle. Den egentlige Grund til, at Pietismen intet alvorligt Forsøg gjorde paa at bringe Skriftevæsenet i den gamle Orden, var, at den kun i ringe Grad førstod eller kunde tilegne sig den Betragtning, der laa til Grund for de lutherske Ordninger. Dette viser sig allerede hos Spener. Den væsentligste Different mellem hans Opfatning af Privatskriftemaalet og den almindelig lutherske laa i hans Betragtning af Skrifteforhøret. Thi dette stillede han væsentlig under Synspunktet af en Udforskning af den Enkeltes Sjælstilstand. De gamle Kirkeordninger havde vistnok krævet, at Presten i Skrifteforhøret skulde erkendige sig, om Skriftebarnet havde Anger, Tro og et alvorligt Forsæt at forbedre sig, men tillige med Bestemthed indskjærpet, at han ganske og aldeles skulde afholde sig fra enhver inkvisitorisk Indtrængen paa Skriftebarnet og navnlig fra enhver Udforskning af dets Synder¹⁾. For Spener derimod traadte netop dette i Forgrunden som det Væsentlige ved Skrifteforhøret. Dette hang sammen med den allerede før omtalte lutherske Opfatning af Kirketugtens Principer. Spener opstillede som Betingelse for Absolutionens Meddelelse, at Presten skulde være vis paa Absolvendens Værdighed, medens efter luthersk Betragtning, som Löscher siger, Presterne kun har at rette sig efter, hvad de se og høre: „Hören wir, dass jemand ein Bekenntniss thut, wie es sein soll, sehen wir, dass er die Gnadenmittel brauchet, sich vor offenbaren und herrschenden Sünden hütet und Etwas gut thut, so können wir ihn nicht verdammen oder zum Unchristen machen, ob wir wohl wünschen, dass er das Licht des Glaubens besser möge leuchten lassen o. s. v.“²⁾. Men i denne Mangel paa virkelig Enighed

¹⁾ Kliefoth, Liturgische Abhandlungen, II, 363—366.

²⁾ Tim. Ver. I, 791.

med Principerne for det lutherske Skriftevæsens Ordning laa naturligvis en Hindring for ethvert Arbejde paa dets Gjenoprettelse. Men idet Spener opgav dette Forbedringsforsøg, saa søgte han dog ved at foreslaa forskjellige nye Indretninger at borttage fra Presterne den Samvittighedsbyrde, som Privatskriftemaalet var for dem. Det vilde føre os for langt, om vi vilde give en Fremstilling af disse. Vi ville kun nævne, at han begunstigede det, naar Presterne forud for Privatskriftemaalet holdt almindelig Skrifte og Absolution¹⁾. Saa stod da det Nye og det Gamle ved Siden af hinanden²⁾. Men en saadan Tingenes Tilstand var i Virkeligheden uholdbar. Thi Pietismen havde ved sine stærke Angreb paa Privatskriftemaalet vakt en saa grundig Uvilje mod det hos Presterne, at de med Glæde greb alle Udveje til at befri sig fra, hvad der forekom dem at være en utaalelig Byrde. Kunde de end ikke helt ud gennemføre de nye Ideer, saa havde disse dog Magt til at drage deres Hjerter fra de gamle Former og til at undergrave disse i den almindelige Bevidsthed. Derfor var Udviklingens Resultat paa dette Gebet, at det almindelige Skriftemaal fuldstændig afløste Privatskriftemaalet. Thi paa det ved Pietismen givne Grundlag arbejder Rationalismen videre: „Pietismen „søgte Frihed““ fra Privatskriftemaalet; Rationalismen, Oplysningen sluttede sig med ganske andre Tendentser og af gadske andre dogmatiske Grunde til denne „Frihedssøgen“; Kirkernes Styrere gik halvt af Sympathi, halvt af Concession og Frygt, her og der ogsaa af Politik ind derpaa; men stillede først det gamle Skriftevæsen og de nye Midler

¹⁾ Kliefoth II, 465.

²⁾ Ganske karakteristisk er i denne Henseende den paa Grund af den pietistiske Prædikant Schades Klager over Skriftevæsenes ttrufne Afgjorelse, ifølge hvilken det almindelige Skriftemaal blev stillet op ved Siden af Privatskriftemaalet, saaat enhver frit kunde vælge mellem dem, hvorefter den naturlige Følge var den, at dette sidste efterhaanden blev aldeles fortrængt. Sml. Schmid, p. 267.

til behageligt Udvalg og afskaffede dernæst det gamle Skriftevæsen fra Land til Land, for at ombytte det med det reformerte Skriftevæsen, som hverken gjør det gamle Skriftevæsens Tjenester eller tilfredsstiller Speners Længsler⁽¹⁾)

Man havde herved nedbrudt et Led i den kirkelige Ordning, som i høj Grad havde bidraget til at give denne sin Fasthed. Foruden den direkte Velsignelse, som det medførte, havde det været et kraftigt Bindemiddel mellem Prest og Menighed og bidraget Sit til at give det christelige Liv en kirkelig Karakter. Saaledes som det gik her, gik det ogsaa med de øvrige kirkelige Institutioner. Pietismen havde ikke levet sig saaledes ind i den lutherske Kirkes Ejendommeligheder, at den kunde have det rette Syn for dens Institutioner. Den kunde derfor vel reagere kraftig mod de mange Misbrug, men den var ikke istand til at gjenoplive Formerne i sin Sandhed. Saaledes opnaaede den kun, at det gamle løsnede i sine Rødder, saad det blev en let Sag for Rationalismen ganske at styrte det til Jorden, eller hvor Formerne udvortes bleve staaende, at berøve dem ethvert christeligt Indhold.

Ved den givne Fremstilling af Pietismens enkelte Karaktertræk have vi lagt en sikker Grund til at kunne afgive vor Dom over den i det Hele og Store og til nærmere at bestemme dens inderste Grundejendommelighed.

Dommen over Pietismen har været forskjellig til de forskjellige Tider. Den Opfatning, som hos dens orthodoxe Modstandere i Almindelighed gjorde sig gjældende, var, at den var en Sekt, der optraadte med en fra den lutherske Kirke afvigende Lære. Vor Fremstilling vil have vist Urigtigheden af en saadan Betragtning. Var der end enkelte Punkter, i

⁽¹⁾ Kliefoth, II, 475.

hvilke Pietismen ikke stemte overens med Kirkelæren, saa er det dog ikke disse Differentser, som give Pietismen dens Karakter. Den forkyndte sig ikke som en ejendommelig Lære, men som en ejendommelig Livsbevægelse. Hvad der særlig kan have bidraget til at fremkalde denne skjæve Dom fra de Orthodoxes Side, var, at de saa lidet formaaede at sondre mellem Pietismen og de ofte særdeles urene Bevægelser, der gik gjennem Tiden, og fra hvilke ofte meget stærke Angreb paa Kirkens Lære udgik. Idet disse Retninger i Modstanden mod de Orthodoxe havde et Foreningspunkt med Pietismen, sluttede de sig om dens Fane, og en Sammenblanding af disse i Virkeligheden forskellige Elementer var derved unegtelig lagt meget nær. Men den dybere Grund til de Orthodoxes Feilsyn paa Pietismens Væsen laa dog i deres egen Ensidighed. Den Sandhed, at Kirkens Exsistents væsentlig beror paa Lærens Renhed, havde de grebet saa ensidigt, at Interessen for det christelige Liv var bleven trængt aldeles i Baggrunden. De havde derved berøvet sig selv Evnen til en ret Bedømmelse af Livets Fænomener; deres Blik var ikke bleven skjærpet i denne Retning, saaat de kunde se, at Farer for Kirken kunde fremvoxe ogsaa af en ejendommelig Formning af det christelige Liv. De kunde derfor ikke møde Pietismen paa dette Felt, hvor den havde sit Liv; de kunde ikke gribe dens inderste Kjerne, men bevægede sig omkring i det periferiske. Kun en af Pietismens samtidige Modstandere kan siges at være naaet frem til sand Indsigt i dens Væsen, nemlig Valentin Ernst Löscher (f. 1673 d. 1749); thi han havde de indre Forudsætninger for Forstaaelsen af den. Inderlig sammenvoxet med Kirken forenede han i sig de Orthodoxes Sans for den rene Lære og Pietisternes praktiske Interesse. I levende Fromhed stod han ikke tilbage for nogen af Pietismens Heroer; thi „hans hele Liv var et Bønnens og den stille Andagts Liv“).

1) Tholuck, Der Geist der luth. Theol. Withenbergs, p. 303.

Denne i enhver Henseende fremragende Mand, som først i den senere Tid har vundet den Anerkjendelse, som tilkommer ham¹⁾, stod der som en vældig Kjempe, der førte Kirkens Sag mod de mange kirkeoplesende Retninger, som paa denne Tid brød frem. Ogsaa ligeoverfor Pietismen maa han siges i det Hele og Store at repræsentere de sande kirkelige Interesser. Hans Opfatning af Pietismen viser sig strax deri som væsentlig forskjellig fra de andre Orthodoxes, at han betragter den som et Kirkeonde; thi dermed vil han have sagt, at den ikke er at betragte som et direkte Angreb paa Kirkens Lære, men at den som en ejendommelig Fremtoning paa det religiøse Livs Gebet væsenlig her aabenbarer sine Skjævheder. „Vor die Erweckung“ siger han²⁾, „die Gott auch durch Hn. D. Spennern und dessen Freunde geschehen lassen, dancken wir ihm, aber über den dabei entstandenen Pietismus klagen wir hertzlich“. Denne Pietisme definerer han som det uordentlig og skadelig indrettede „studium pietatis“. „Das malum pietisticum wird also genennet, weil diejenigen, so damit behaftet sind, die Pietät im unrichtigen und unordentlichen Verstande zu ihrem vornehmsten Endzweck machen, sie höher als Wahrheit schätzen, der Religion, Kirche, den Gnadenmitteln und andern göttlichen Stiftungen Abbruch thun, und sich schädlicher Mittel zur Erlangung dieses Zwecks bedienen“³⁾. Hvor han gaar nærmere ind paa dens Natur og Beskaffenhed, der betegner han som den Grund, hvoraf det pietistiske Onde er spiret frem, at Pietetens Forhold til Religion og Salighed er bleven falskt opfattet. Man har tilskrevet Livets Fromhed en saadan absolut Betydning, at Religion og Salighed og hvad der hænger sammen dermed bliver stillet i et Afhængigheds-

¹⁾ Sml. foruden det netop citerede Skrift af Tholuck navnlig Engelhardts udmærkede Monographi: Val. E. Löschers. Stuttgart 1856.

²⁾ Tim. Ver. II, 61.

³⁾ Tim. Ver. II, 16.

forhold til Fromheden. En saadan „*pietismus dependentiæ*“ vil medføre, at Religion, Kirke, Ord og Sakramenter, Prædike-embede og Theologi dependere af Subjekternes Beskaffenhed og ikke skulle være sande, ægte eller rigtige, hvor Pieteten ikke „*in facto*“ er hos dem og ligesom giver dem Livet og den rette Art¹⁾. Denne Overspænding af Fromhedens Betydning, der lader alt „dependere af Pieteten“ er ret egentlig Pietismens Karakter. Men en saadan skjæv Retning vil naturligen ikke blive staaende derved. Den vil skride fremad til at lade Religion, Christendom, Guds Ord, ren Lære, Sandheden, Evangeliet og øvrige Salighedsmidler blive ligesom opslugt eller absorberet af Fromheden. „Denn gleichwie in der Natur alles Schwerc sincket, also fällt auch dieser schwere Irrthum, wenn Gott nicht wunderbahrlich wehret, immer tiefer“²⁾. Men med denne sin dybe Erkjendelse af Pietismens Væsen stod Löscher temmelig ene. Pietismen var, da han udgav sin Timotheus Verinus, allerede bleven en saadan Magt, at hans Indsigelser Lidet eller Intet kunde frugte. Gjennem den og Tidens rationaliserende Strømninger havde Indifferentismen ligeoverfor luthersk Lære og Kirken udviklet sig til en saadan Modenhed, at denne Tids Mænd vare uskikkede til at kunne forstaa Löschers luthersk-kirkelige Standpunkt. Den efterfølgende rationalistiske Tid betragtede Pietismen med gunstige Øjne. Thi den havde jo den at takke for, at den forhadte Orthodoxis Magt var bleven brudt. Desuden, hvor forskellige disse end vare, idet den ene var en ligefrem uchristelig Retning, medens den anden trods sin Usundhed var en christelig Bevægelse, saa var der dog, som før paavist Tilknytningspunkter mellem dem. Thi ikke blot banede Pietismen ved sin Lige-gyldighed ligeoverfor Kirke og Lære Vejen for Rationalismen,

¹⁾ Tim. Ver. II, 45.

²⁾ Tim. Ver. I, 764.

men dennes moraliserende Retning har aabenbart sin Rod i Pietismens ensidig praktiske Tendens. Men Rationalismens Magt blev brudt. I det andet Decennium af vort Aarhundrede blomstrede et nyt Liv frem. Dette Liv havde vel fornemmelig sin Rod i Brødreminigheden, men havde dog ogsaa Tilknytningspunkter i den Rest af hellig Sæd, der fra Pietismens Dage havde bevaret sig under Rationalismens kolde Snemasser, for, naar Foraarssolens Varme smeltede disse, at kunne bryde frem og bære sine rige Frugter. Det var derfor naturligt, at dette nye Liv i mange Stykker maatte bære et pietistisk Anstrøg. Den Enkeltes umiddelbare Forhold til Gud, hans Barnekaar hos ham, er det, hvorpaa al Vegt lægges; Kirken som de, der gennem Ordet og Sakramenterne er Troens Formidler, træder i Baggrunden. Tidens Ejendommelighed maatte ogsaa bidrage til at give Troeslivet en saadan individuel Karakter. Thi det er de store Modsætninger, Tro og Vantro, som behersker Tiden. Idet de Troende er stillet ligeoverfor Angreb paa Christendommen selv, træder Specialkirkernes Bekjendelse og de konfessionelle Differentser i Skyggen. For Datidens Troende staar Kampen som en Kamp ikke for Kirken, men for Christendommen; deri er Tidens unionistiske Drag begrundet. Hvorledes maatte nu en saadan Tid bedømme Pietismen? Et Værk om Pietismen, frengaaet af denne Tid, er Wilhelm Hossbachs „Philip Jacob Spener und seine Zeit“. Med Rette fremhæver han Speners store Fortjenester af det christelige Livs Fremvæxt, men idet han ene har Øje for Herligheden heri, rykker han Spener frem til at blive Kirkens anden Reformator. Pietismen staar for ham i det Hele som en herlig og velsignelsesrig Bevægelse, hvis ikke mindste Fortjeneste det er, at have styrtet den gamle Orthodoxis Herredømme, og derved beredet Vejen for en friere videnskabelig Aand, for hvilken de konfessionelle Differentser kunde svinde. Den er „intet Andet end den strenge,

sædelige Retning mod en virksom, i Troen og Kjærligheden levende Christendom, modsat den herskende Læres begrebmæssige Stivhed og det christelige Livs ufrugtbare Kulde¹⁾). Ligesom Kirkens Bekjendelse ingen Betydning har for Forfatteren, saaledes har han heller ikke Øje for den lutherske Orthodoxis Bestræbelser for at værne om den rene Lære. Den hele Udvikling, som Theologien fik paa Grundlag af Konkordieformelen staar for ham som en skjæv Bevægelse; thi „Konkordieformelen lagde paa Theologien et Blyaa, under hvilket det videnskabelige og religiøse Liv ligesom blev kvalt“. For en saadan Betragtning var Orthodoxien kun et raaddent og uholdbart System, hvis Undergang gennem Pietismen kun kunde hilses med Glæde. Men hans Dom har tillige sin Grund deri, at heller ikke Kirken med dens Institutioner er for ham, hvad den skulde være. En saadan Bedømmelse af Pietismen, efter hvilken den heltigjennem repræsenterer Sandheden, er ikke at forklare blot af Forfatterens individuelle Retning, men hænger paa det Inderligste sammen med den Tids Karakter, i hvilken den fremgik. Thi denne stod, som sagt, Pietismen meget nær, idet det christelige Liv, som var bleven vakt, ikke endnu havde arbejdet sig frem fra en individuel til en kirkelig Karakter. Men dermed var det og givet, at Tiden ikke kunde være istand til ret at vurdere Kirken med dens Institutioner, den kirkelige Bekjendelse og Lære, og hvad der i det Hele gav det ydre Kirkesamfund sin Fasthed. Derfor kunde Tiden kun se, at Pietismen havde fremkaldt en storartet Opvækkelse indenfor den lutherske Kirke, men at den derunder tillige havde tilføjet Kirken megen Skade, havde den ikke Blik for. Men alt eftersom Udviklingen skred fremad, og det christelige Liv udviklede sig til en højere Grad af Kirkelighed, blev og Dommen over Pietismen en anden. Indenfor Menighedslivet be-

¹⁾ Hossbach, II, 149.

gyndte Trangen til en nærmere Sammenslutning til Kirken og dens Naademidler at gjøre sig gjældende. Indenfor de theologiske Kredse vaagnede Bevidstheden om Nødvendigheden af at opbygge Theologien paa den lutherske Kirkes historiske Grundlag. Der dannede sig en kirkelig Theologi, som uden at være en aandløs Gjentakelse af den gamle Orthodoxy satte sig til Maal atter at knytte den historiske Traad, der ved Pietismen og Rationalismen var bleven afbrudt. Alene Tilknypningen til den orthodox-lutherske Theologi, der blev reven ud af sin Dunkelhed og stillet frem i hele sin storartede Dybde og Konsekvents, syntes den at kunne give den fast Grund under sine Fødder ligeoverfor Tidens mange subjektivistiske Strømninger. Det var klart, at Dommen over Pietismen nu maatte indtræde i et nyt Stadium, eller rettere, man maatte vende tilbage til den Dom over dette Phænomen, der fra en Löschers luthersk-kirkelige Standpunkt allerede før var bleven udtalt. Thi nu havde jo den luthersk-kirkelige Aand, der syntes i saa lang Tid at have forladt Kirken, atter fæstet Bo i den, og dermed var Forudsætningerne givne for en ret Bedømmelse af Pietismen. Derfor har nu Löschers Dom om den i det Hele og Store vundet sig frem til almindelig Anerkjendelse, overalt hvor luthersk Kirketro har vundet Indgang.

Førend vi slutte vor Fremstilling af den Historie, som Dommen over Pietismen har gennemløbet, ville vi endnu kun tilføje, at fra den senere Rationalisme, der i det fremspirende religiøse Liv saa sit Herredømme i Kirken truet, Dommen over Pietismen er bleven fældet med megen Haardhed. Men saalangt fra at kunne begribe Pietismens ejendommelige Væsen og derfor være istand til med Kraft at kunne gjendrive den, identificerer den ligefrem Pietisme og Kirkelære og angriber saaledes under Pietismens Navn den bibelsk-kirkelige Christendom¹⁾.

¹⁾ Sml. Hengstenberg, Vorwort der Evangelischen Kirchenzeitung 1840 og Dörner, Über den Pietismus in seinem Verhältniss zur

Skulle vi nu fremsætte Resultatet af vor Betragtning af Pietismen, saa maa vi sige, at den er udgaaet fra den beretigede Stræben at føre Menigheden til en levende Erkjendelse af den hellige Vandels Nødvendighed, saaat Apostelens Ord: „Vorder hellige i al eders Omgjængelse“ (1 Pet. 1, 15) kunde blive indskreven i dens Hjerter, men at denne Stræben allerede fra Begyndelsen af bærer en Usundhedens Spire i sig, der efterhaanden udfolder sig mere og mere. Denne bestaar deri, at, idet den levende Fromhed, hvis Mangel var Tidens Grundskade, indskjærpes, denne betones saa stærkt, at den rykkes frem til en Betydning, som ikke tilkommer den. Fromheden, hvorved vi her tænke paa den hellige Vandel i gode Gjæringer, har vistnok en overordentlig Betydning. Thi den er Troens Aabenbarelse, det faktiske Vidnesbyrd om dennes Tilstedeværelse. Men det er af den allerhøjeste Vigtighed, at man fastholder det Afhængighedsforhold, hvori den som saadan staar til den i Troen grebne Guds Naade og dermed til den christelige Sandhed overhovedet. Forrykkes dette Forhold og stilles Fromheden frem i en falsk Selvstændighed, da vil Bestræbelserne for Fromhedens Rejsning nødvendigen lede ud i en skjæv og usund Bevægelse. Den nærmeste Form, hvori denne Overvurdering af den subjektive Fromhed vil fremtræde, vil altsaa være den, at Menneskets egen Selvvirk-somhed i Helliggjørelsens Arbejde betones saaledes, at Guds Gjærning til dets Frelse ikke faar den Plads i dets Bevidsthed og dermed den bestemmende Indflydelse, som den skulde have. Men dermed er Grunden lagt til en ufri og lovmæssig Formning af det christelige Liv. Denne vil saameget mere indtræde, som Miskjendelsen af den inderlige Forbindelse mellem Retfærdiggjørelse og Helliggjørelse vil fremkalde Anvendelsen

Kirche aus Veranlassung v. G. Binder, Der Pietismus und die moderne Bildung. 1838 und Märklin, Darstellung und Kritik des modernen Pietismus. 1839, i Studien und Kritiken 1840 Bd. I, p. 137 ff.

af urigtige Midler til dennes Fremme. At dette virkelig skede hos Pietismen, have vi ovenfor udviklet. Men idet saaledes det fromme Liv løsnedes ud af den Sammenhæng, hvori den som Frugten staar til sin Rod i Troen, var dermed og Spiren lagt til en Løsrivelse af Livet fra Lærens Grund. Men ogsaa fra en anden Side maatte Overvurderingen af Fromheden lede til det samme Resultat. Thi denne kan fremtræde deri, at Fromheden gjøres til Livets eneste Opgave. Istedetfor at være det beherskende Princip, der giver enhver Menneskets Gjerning dets Præg, kan den betones saaledes, at Fromhedens Udøvelse fortrænger al anden Gjerning. En saadan Miskjendelse af Fromhedens Væsen have vi paavist i Pietismens Forhold til Læren og Videnskaben, de sociale og almenmenneskelige Livsformer og ligeover for de kirkelige Interesser. Saadanne usunde Spirer tærede paa Bevægelsen og bevirkede, at denne, der har virket saa kraftigt til at rive Sjælene ud af sin Lunkenhed til en levende, praktisk Fromhed og i denne Henseende været et Salt for den lutherske Kirke, udviklede sig til at blive en „pietismus“. Thi i dette Navn ligger netop, hvad vi have fremhævet som det Karakteristiske for det hele Fænomen. I Overensstemmelse med den almindelige Betydning af de paa „ismus“ endende Ord, betegner „pietismus“, for at bruge Löschers Ord, „ikke noget godt, men Misbrugen og den skadelige Indretning og Anvendelse af en ellers god Sag, nemlig af Pieteten og studium pietatis“¹⁾).

„Veritas et pietas“ have vi sat som Motto for denne Afhandling. Vi have dermed villet sige, at ligesom Kilden til Pietismen ligger i Sønderrivelsen af Baandet mellem disse to Kræfter, saaledes beror Kirkens Fremtid paa en inderlig Forening af dem. Kun ved Bevarelsen af det rette Forhold mellem dem og en kraftig Sammenarbejden af dem vil Kirkens Udvikling kunne blive en jævn og sikker.

¹⁾ Tim. Ver. II, 5.

Maleachis Bogs

Tankegang, indre Sammenhæng og Inddeling.

En Skizze

Af

C. P. CASPARI.

I. Maleachis Bog falder i Overskriften, C. 1, 1, i de sex Afsnit: C. 1, 2—5, C. 1, 6—2, 9, C. 2, 10—16, C. 2, 17—3, 6, C. 3, 7—12 og C. 3, 13—21 og i Epiphonemet, C. 3, 22—24.

At i C. 1, 6, 2, 10, 2, 17, 3, 7 og 3, 13 nye Afsnit indtræde, ser man saavel deraf, at i disse Vers nye Themata blive bragte paa Bane, som ogsaa deraf, at den ejendommelige Form, hvori Propheten behandler sine Themata, i dem tager sin Begyndelse, i dem begynder sit Kredsleb.

Maleachi behandler nemlig sine Themata paa følgende for ham ganske særegne Maade: Han begynder enten med at udtale (i Udsagns- eller i Spørgsmaalsform 1, 2, 6; 2, 10) en almindelig Sats eller en almindelig Sandhed, og det snart en, der benegtes af dem, han taler til (1, 2: *Jeg har elsket Eder, siger Herren; men I sige: Hvori har Du elsket os*), snart en, der ikke kan benegtes eller bliver benegtet af dem (1, 6, hvor Satsen er en Erfaringssats: *En Søn ærer sin Fader, og en Tjener sin Herre* og 2, 10: *Have vi ikke allesammen een Fader? har ikke een Gud skabt os?*), i det sidste Tilfælde for dertil strax at knytte den Anklage mod dem, at deres Handlemaade staar i Strid med den (1, 6: *er jeg nu Fader, hvor er min Ære? og er jeg Herre, hvor er min Frygt? siger den Herre Zebaoth til Eder, I Præster, som foragte mit Navn* og 2, 10: *hvorfor handle vi troløst, den Ene mod den Anden, saa vi vanhellige vore Fædres Pagt? o. s. v.*). Eller Propheten begynder simpelthen med at rette en Anklage imod dem, han tiltaler (2, 17: *I trætte Herren med Eders Ord*, 3, 7: *Lige fra Eders Fædres Dage ere I afvegne fra mine Love, og have ikke holdt dem*, en Anklage, hvortil en Opfordring knyttes: *vender om til mig, saa vil jeg vende om*

til Eder, siger den Herre Zebaoth og 3, 13: *Eders Ord ere stærke mod mig, siger Herren*). — Derpaa bestride de Tiltalte i Form af et Spørgsmaal enten Prophetens almindelige Sats (1, 2: *men I sige: Hvori har Du elsket os?*) eller Rigtigheden af den til samme knyttede Anklage (1, 6: *og I sige: Hvorved foragte vi dit Navn?*) eller den Bebrejdelse, Propheten har rettet mod dem (2, 17: *men I sige: Hvorved trætte vi ham?* og 3, 13: *men I sige: Hvad have vi talt med hverandre imod dig?*) eller endelig den til denne Bebrejdelse knyttede Opfordring (3, 7: *men I sige: Hvori skulle vi vende om?*)¹⁾. — Derefter svarer Propheten paa de Anklagedes i Spørgsmaalsform fremsatte Benægtelse eller Indvending ved at godtgjøre Rigtigheden af den Sats, han har udtalt, eller af den Anklage, han har knyttet til denne Sats, eller af den Anklage, hvormed han er optraadt; hvorved de Anklagede undertiden paany spørge, paany forsvare sig i Spørgsmaalsform, og paany faa Svar (1, 2 ff.: *men I sige: Hvori har Du elsket os? Var ikke Esau Broder til Jakob? siger Herren, dog elskede jeg Jakob; men Esau hadede jeg* o. s. v., 1, 7 ff.: *og I sige: Hvorved foragte vi dit Navn? Ved at fremføre paa mit Alter besmittet Mad; men I sige: Hvormed besmitte vi dig? Ved at sige: Herrens Bord, det er foragteligt. Og naar I fremføre et blindt Dyr for at ofres, er der Intet Ondt deri* o. s. v., 2, 17: *men I sige: Hvormed trætte vi ham? Med at sige: Hver den, som gjør Ondt, er god i Herrens Øjne, og til dem har han Lyst, eller: Hvor er Dommens Gud?* 3, 7—9: *men I sige: Hvori skulle vi vende om? Skal et Menneske bedrage Gud? thi I bedrage mig. Men I sige: Hvormed have vi bedraget dig? Med Tien- den og den hellige Gave* o. s. v., og 3, 13—15: *men I sige: Hvad have vi talet med hverandre imod dig? I have sagt: Forføngeligt er det at tjene Gud, og hvad Vinding er der i,*

¹⁾ Kun Afsnittet i 2, 10—16 gjør i denne Henseende en Undtagelse. I dette Afsnit, hvori to een Kategori tilhørende og med hinanden sammenhængende Synder revses: Giftermaal med hedenske Kvinder, 2, 10—12, og leslærdig Forskydelse af israelitiske Hustruer, 2, 13—16, finde vi nemlig i den første Del intet Anklagen benægtende Spørgsmaal, men kun Anklage og det Ønske, at Herren maa tilintetgjøre Synderne, og i den anden to Spørgsmaal, hvoraf det Første er rettet ikke mod selve Anklagen, men mod den Straf, hvormed Propheten har truet de Anklagede (V. 13b og 14a: *saa at han ikke ydermere vender sig til Mad-offeret og for at modtage noget Velbehageligt af Eders Haand. Og I sige: Hvorfor?*), medens det andet indeholder et Forsvar for Synden (V. 15 Begyndelse: *Men har ikke Een — Abraham — gjort det?*).

at vi have taget vare paa hans Bud o. s. v. — Tilsidst udtaler Propheten endnu, hvad han i Anledning af sin Sats eller sin Anklage forøvrigt har at sige, hvilket fornemmelig bestaaer i nye Anklager, i Trusler og Strafforkyndelser og i Forjettelser (1, 4 f.; 1, 9—2, 9; 3, 1—6; 3, 10—12; 3, 16—21). — Hermed har Propheten baade udtømt sit Thema og fuldstændt det ejendommelige formelle Kredslob, som han plejer at gennemløbe ved Behandlingen af sine Themata. Et nyt Thema og et nyt Kredslob og dermed et nyt Afsnit i hans Bog begynder da.

II. I det første Afsnit af sin Bog, C. 1, 2—5, revser Maleachi Israel, fordi det miskjender Herrens Kjærlighed, den Kjærlighed, som han har vist det baade derved, at han har udvalgt det af alle Folk, og derved, at han gennem hele dets Historie ligetil Prophetens Tid har ført det, mange Gange, frelst det og overøst det med mangfoldige og mangehaande Velgjerninger. Dette Afsnit kan betegnes som Bogens Grundvold, hvorpaa alle de følgende Afsnit ere byggede, og som dens Udgangspunkt, hvortil de alle knytte sig og gaa tilbage.

I Israels Miskjendelse af Herrens Kjærlighed have de Synder sin Grund, af den ere de Synder fremgaaene, som Propheten revser i Bogens andet og tredje Afsnit, C. 1, 6—2, 9 og C. 2, 10—16, to Afsnit, som correspondere med hinanden og danne et sammenhængende Par.

Fordi Israel miskjender Herrens Kjærlighed, ære og frygte dets Præster og det selv ham, deres Fader og Herre, ikke, Folket, idet det bringer ham daarlige Offerdyr, Præsterne, idet de modtage og frembære saadanne Offerdyr, og idet de tale med den yderste Foragt om Tjenesten i hans Helligdom. Herved træde begge Dele den første Tavles Bud, der kræve af Israel, at det skal elske, ære og frygte Herren som sin Fader og Gud, med Fødder. — Den samme Miskjendelse af Herrens Kjærlighed gjør fremdeles, at mange Israeliter vise sig troløse imod sine Søstre i Herren, idet de tage hedenske Kvinder tilægte og letfærdigen forskyde sine israelitiske Hustruer. Herved krænke de den anden Tavles Bud, der kræve Broderkjærlighed af Israeliterne, der byde dem at elske sine israelitiske Brødre og Søstre. — Ogsaa den i Afsnittet i C. 2, 10—16 revsede Synd er forøvrigt en Synd mod Herren, en middelbar Synd mod ham, medens den i Afsnittet i C. 1, 6—2, 9 revsede er en umiddelbar. Thi Synderne have jo overtraadt hans Lov og den Lov, som de i sine Fædre ved Afslutningen af Pagten med ham have lovet at ville overholde, de have ved sin Adfærd vanhelliget Fædrenes Pagt med ham (*saa det vanhelliger vore Fædres Pagt*, 2, 10); de have ved at ægte hedenske Kvinder, som Propheten siger, *vanhelliget Herrens Helligdom*,

d. v. s. hans hellige Folk, som han elsker (2, 11); de have i hans Børn (hans Døtre) krænket ham, Faderen, selv (*Have vi ikke Alle een Fader? har ikke een Gud skabt os? hvorfor handle vi troløst, den Ene mod den Anden, eg. sin Broder, 2, 10, Juda har taget tilægte en fremmed Guds Datter, 2, 11*); endelig have de krænket ham i Saadanne, der staa i Pagt med ham (*og hun er din Pagts Hustru, 2, 14*). — Hvorledes de to Afsnit correspondere med hinanden og staa i det omtalte Forhold til hinanden, ser man især, naar man lægger Mærke til begges Begyndelse: *En Søn ærer sin Fader og en Tjener sin Herre; er jeg nu Fader, hvor er min Ære? og er jeg Herre, hvor er min Frygt?* 1, 6 og: *Have vi ikke Alle een Fader? har ikke een Gud skabt os?* d. v. s. ere vi ikke alle Brødre i Herren, hvorfor handle vi troløst, den Ene mod den Anden (eg. sin Broder) 2, 10 (sml. ogsaa Ordene: *Juda har taget tilægte en fremmed Guds Datter* i 2, 11).

I C. 1, 2—5 har Propheten talt om Israels Miskjendelse af Herrens Kjærlighed og i C. 1, 6—2, 9 og C. 2, 10—16 om denne Miskjendelses Frugter. Om dens Grund, om Aarsagen til den har han derimod indtil 2, 16 endnu ikke talt. Dette gjør han nu i C. 2, 17—3, 6, Bogens fjerde Afsnit, saavel som ogsaa senere i C. 3, 13—21, dens sjette og sidste Afsnit.

Aarsagen til, at Israel miskjender Herrens Kjærlighed, er, at han har ladet og endnu fremdeles lader de Ugudelige, hvormed det mener Hedningerne, fornemmelig Perserne, Israels daværende Overherrer, som holdt det under sit trykkende Aag, være i Fred, at han ikke er skredet demmende ind imod dem og heller ikke gjør dette nu og altsaa — saa mener det — synes godt om de Onde og har Behag i dem (2, 17: *I trætte Herren med at sige: Hver den, som gjør Ondt, er god i Herrens Øjne, og til den har han Lyst, eller: Hvor er Dommens Gud?*); og at han ikke havde belønnet det, sit Folk, for al den Tjeneste, hvormed det hidtil havde tjent ham, for dets flittige, nidkjære Iagttagelse af hans Bud og for, at det i Sæk og Aske og med streng Faste havde sørget over sine og især de tidligere Slægters Synder, medens han havde gjort dets stolte, hovmodige Undertrykkere store og mægtige og givet dem Frelse, tiltrods for at de ved sin Ugudelighed havde sat ham paa Prøve, saa at det maatte prise dem lykkelige (3, 14. 15: *I have sagt: Forfængeligt er det at tjene Gud, og hvad Vinding er der i, at vi have taget Vare paa hans Bud, og at vi have gaaet i Sergeklæder for den Herre Zebaots Skyld? Gj nu prise vi de Hovmodige lykkelige; de ere endog opbyggede, de, som gjøre*

Ugudelighed, de have endog sat Gud paa Prøve og ere undkomne). Israels Miskjendelse af Herrens Kjærlighed har sin Grund i Herrens formentlige Miskjendelse af Israels Fortjeneste ligeoverfor ham, en Miskjendelse, som han havde vist det derved, at han ikke havde dømt dets ugudelige og hovmodige hedenske Herrer, men snarere hævet dem til stor Magt og givet dem Frelse, og at han omvendt havde ladet det selv tiltrods for al dets Guds-tjeneste, Lovopfyldelse og Syndesorg føre en kummerlig Tilværelse og smægte i Elendighed.

Herved forholde de to parallelle, indholdsbeslægtede Afsnit i 2, 17—3, 6 og 3, 13—21 sig saaledes til hinanden, at det første ikke alene bliver gjenoptaget, men ogsaa videre udviklet i det andet. I 2, 17—3, 6 bliver nemlig kun den negative Tanke udtalt, at Herren ikke har dømt de Ugudelige (2, 17). Den positive, at han omvendt har gjort dem store og mægtige og frelst dem, saa at Israel maa prise dem lykkelige, optræder først i 3, 13—21 (3, 15). Og ligesaa bliver i hint Afsnit endnu ikke den med den sidstnævnte Tanke corresponderende Tanke udtrykt, at Herren har ladet Israels Guds-tjeneste, Lovopfyldelse og Syndesorg ubelønnede. Denne Tanke optræder først i 3, 13—21, og det paa den Maade, at den kommer til at staa i Forgrunden, idet den udtales først (3, 14). Grunden, hvorfor Israel miskjender Guds Kjærlighed, kommer først i 3, 13—21 fuldkommen tilsyne. Her træder dets inderste Tanke frem. Af hvad det i 3, 14 siger, ere alle de Brøst fremvoxne, som Propheten revser i sin Bog, hvorfor denne ogsaa slutter med Afsnittet i 3, 13—21. Egenretfærdighed var Roden til alle Pagtesfolkets Synder paa Maleachis Tid.

Afsnittet i 3, 7—12, som staar midt imellem de to parallelle Afsnit 2, 17—3, 6 og 3, 13—21 og adskiller dem fra hinanden, har den Bestemmelse, at paavise Aarsagen til, at Herren endnu ikke har fuldbyrdet de Domme, for hvis Udeblivelses Skyld Israel knurrer mod ham. Den ligger deri, at det ikke har omvendt sig til ham, i dets Mangel paa Bod (3, 7: *Ligefra Eders Fædres Dage ere I afvegne fra mine Love og have ikke holdt dem, vender om til mig, saa vil jeg vende om til Eder, siger den Herre Zebaoth*). Propheten godtgjør Tilstedeværelsen af denne Mangel ved et Exempel: at Folket, det hele Folk bedrager Gud, idet det kun ufuldstændig yder Præsterne den Tiende og den hellige Gave, der tilkom dem efter Guds Lov (3, 8 ff.). Herved antyder han tillige, hvad der laa til Grund for den Beskyldning mod Herren, at han ikke dømte de ugudelige Hedninger, i 2, 17: den Forudsætning, den Indbildning hos Folket, at det var

som det burde være, at det var retfærdigt, at det var omvendt, en Indbildning, der ogsaa kommer frem i det Spørgsmaal, hvormed det i 3, 7 besvarer Prophetens Opfordring til Omvendelse: *Hvormed skulle vi vende om?* Denne Forudsætning, denne Indbildning, der ligger skjult i 2, 17 og af Maleachi bliver dragen frem for Lyset i 3, 7, og som Folket her røber i det netop anførte Spørgsmaal, bliver derefter i 3, 14 ligefrem og udførlig udtalt af det, saa at 3, 7 og især dets Slutningsord kunne siges at forberede 3, 14, og 3, 7—12 kan siges at lede over til 3, 13—21. Propheten har allerede strax efter sin første Revselse af Israels Knurren mod Herrens formentlige Uretfærdighed villet blotte Grunden til denne Knurren og paa vise, hvor uberettiget den var. Efter Afsnittet i 3, 13—21 vilde en saadan Blottelse være kommen for sent (s. 3, 14), og desforuden vilde da de to beslægtede Afsnit paa en mindre passende Maade være stødt til hinanden. Saaledes, som Maleachi nu har ordnet de tre Afsnit i 2, 17—3, 21, blotter han først Grunden til Anklagen mod Gud i 2, 17 og viser, hvor ugrundet den er, og gjenoptager han saa i 3, 13—15 hin Anklage i udviklet Skikkelse, hvorved han (i 3, 14) tillige udfører Folkets Selvcharakteristik i Slutningen af 3, 7.

Efter det Udviklede taler altsaa Maleachi først om Israels Miskjendelse af Herrens Kjærlighed, saa om denne Miskjendelses Følger eller Frugter og tilsidst om dens Grund, og falde de sex Afsnit, som hans Bog indeholder, i Grundafsnittet i 1, 2—5 og i de to Grupper af Afsnit i 1, 6—2, 16 og 2, 17—3, 21.

Den sidstnævnte Gruppe indeholder de for Bogen ejendommelige Spaadomme: Herrens, Pagtesengelens Komme til en lutrende og tilintetgjørende Dom, efterat han har sendt foran sig en stor Prophet, der ved sin Bodsprædiken skal forberede Israel paa det, 3, 1—5, Indtrædelsen af Dommens Dag og de gudfrygtige Israeliters Frelse og Sejr og de Ugudeliges fuldkomne Tilintetgjørelse paa denne Dag, 17—21. Gruppen kan saaledes kaldes Bogens prophetiske Del i engere Forstand, medens Gruppen i 1, 6—2, 16 kan betegnes som dens ethiske eller dens parænetisk- eller elenchtisk-prophetiske Del. Den store Spaadom om, at den Tid er nær forhaanden, da alle Jordens Folk skulle bringe Herren Ofre, i 1, 11 (sml. ogsaa 1, 14) optræder her kun mere lejlighedsvis og i Forbigaaende.

Epiphonémet i 3, 22—24 recapitulerer i V. 22 Herrens ethiske Grundfordring til Israel, imod hvilken det har stødt an ved alle de Synder, som Propheten har revset i Bogen, og i V. 23 og 24 den for Maleachi særegne specifikke Spaadom, Sendelsen af den store Prophet, der ved sin Prædiken skal forberede Folkets Hjerter paa Herrens Komme.

Anmeldelser.

Edmund Spiess, *Logos spermaticos, Parallelstellen zum
Neuen Testament aus den Schriften der alten Griechen.*
Leipzig 1871. LXIII 505 S. 8.

Det er en Hovedopgave for den moderne Vantro at søge at forklare Kristendommen som et naturligt Produkt af den religiøse Menneske-aand. Til Bevis for denne Mening anføres da Hedenskabets religiøse Traditioner og religionsfilosofiske Spekulationer. I Mythen eller i den religiøse Refleksions Dragt gjenfinder vi indenfor Hedenskabets for en stor Del de samme Ideer, som ligger til Grund for Christendommen. Denne Kjendsgjerning viser, at Christendommen ikke er andet end et Produkt af den ene eller anden Menneske-aands Arbejde, som overalt under sin religiøse Udvikling med et Slags Naturnødvendighed kommer til syne under væsentlig ensartede Former; hvad der kaldes Historie er Mythe, og hvad der kaldes aabenbaret Lære er religiøs Reflektion. Det religiøse Standpunkt danner et Stadium i Folkenes intellektuelle Udviklingsgang; naar Kulturen voxer, naar Reflektionen modnes og kommer til sig selv, maa dette mythisk-religiøse Halvlys vige for Civilisationens solklare Dag. — Efter denne Betragtning er der vistnok Enhed i Menneskeslægten religiøse Bevidsthed, men denne Enhed, der forklarer som metafysisk Naturnødvendighed, betegner et Standpunkt, som i det højeste har forbigaaende Gyldighed under Aandens famlende og uklare Forsøg paa at komme til sig selv. Det er ikke en Enhed i Sandheden, vi har for os, men en Enhed i aandelig Umodenhed.

Andre, som har fundet, at denne Forklaring lader det Væsentlige uforklaret, har ment, at den religiøse consensus gentium alene kan begribes, naar den virkelig opfattes som et Udtryk for Menneskeslægten Enhed i Sandheden, den evigt gyldige Sandhed, der da snart tænkes formidlet ved en Uraabenbaring, hvorafter mere eller mindre dunkle Minder forplanter sig fra Slægt til Slægt, snart forklares som medfødte Ideer, eller begge Dele tænkes forenede som samvirkende Faktorer til at danne den almenmenneskelige religiøse Bevidstheds Indhold. — Denne Anskuelse, som har havt og har mange Talsmænd indenfor Kirken, faar nu atter mangfoldige Afskygninger alt efter det større eller mindre Værd og Betydning, man tillægger Hedenskabets religiøse Ideer i Forhold til Christendommen. Om Ideernes Enhed kan der jo ogsaa blive forskellige Meninger; man har fornegtet Enheden paa Punkter, hvor den virkelig

findes, og man har lagt den ind, hvor den ikke findes, og forklaret det som Væsenenhed, der kun beror paa tilfældig Lighed. Det er bekjendt nok, hvor stor Betydning flere af Kirkesfædrene tillagde den religiøse Reflektion indenfor det klassiske Hedenskab; det er ikke langt fra, at endog Augustin taler om Christne og Christendom for Christus. Se f. Ex. *Retract.* 1, 13: „Res ipsa, quæ nunc religio Christiana nuncupatur, erat apud antiquos nec defuit ab initio generis humani, quousque Christus veniret in carnem, unde vera religio, quæ jam erat, coepit appellari Christiana“. De vera relig. 4, 7: „Proxime Platonici a veritate Christiana absunt vel veri Christiani sunt paucis mutatis verbis atque sententiis“. Det er fremdeles bekjendt nok, hvilken Rolle f. Ex. Plato og Aristoteles spillede i Middelalderens Theologi.

Der er i Tanken om den Mulighed at paavise en for den hele Menneskehed fælles religiøs Grundoverbevisning noget Berusende, som gerne har drevet Forskerne til betydeligt at overvurdere mange af de Kjendsgjerninger, som her frembyder sig, og Historien har maattet lide sig i uvilkaarligt at blive lømpet efter et paa Forbaand opgjort religiøst eller religionsfilosofisk Systems Fordringer. Med en Smule god Vilje, en Smule ikke altfor rigoristisk nøjagtig Fortolkning og dertil en Smule Fantasi naar man utroligt langt. Men ligesaa vist som den sammenlignende Religionsforskning saaledes kan blive og er bleven en Anledning til Vilkaarligheder og Fantasterier, lige saa vist er det paa den anden Side ogsaa, at der paa dette Felt er Anledning til at iagttage Fænomener af dyb Betydning. At der i religiøs Henseende gives en consensus gentium, dette er en Kjendsgjerning, som i højeste Grad har Fordring paa vor Opmærksomhed, hvordan man end vil forklare sig Kjendsgjerningen, og hvilken Betydning man end i det enkelte vil tillægge den. Derfor bør ogsaa ethvert Bidrag til den sammenlignende Religionsforskning modtages med Taknemmelighed. Jeg kan ikke andet end anse de Skuldertræk og den Haan, som vises ligeoverfor Grundtvigianernes Interesse for mythologiske Emner, for temmelig ilde anbragte, forsaavidt de angaa Sagen selv. Jeg tror, at man gjorde Kirken og dens Theologi en større Tjeneste ved at komme denne Interesse korregerende imøde og nytte, hvad der er brugbart deraf. I et alvorligt og ubildet Studiums Tjeneste og rensat for pelagianske Fantasier og national Forsængelighed kan denne Interesse komme den theologiske Videnskab uberegneligt tilgode.

Nærværende Verk betegner sig selv som et Bidrag til den sammenlignende Religionsvidenskab. Forf. er ikke blind for, at det afgjørende for den christelige Overbevisning væsentligt er ethisk-religiøse Motiver. Men ved Siden heraf vil en Overensstemmelse mellem den Sandhed, som ogsaa af Hedningerne er erkjendt, og den Sandhed, som er os aabenbaret, kunne tjene til Styrkelse og Begrundelse af vor Tro. Til Fremstillingen af den hedenske religiøse Reflektion har han valgt sit Stof af den gamle græske Literatur. At tage den romerske med har han fundet mindre nødvendigt, fordi denne helt igjennem væsentligt er bygget

paa den græske. Til denne Begrændening er han ogsaa bleven foranlediget derved, at Grækerne i N. T. „overhovedet næsten gjælder som identiske med Hedningerne“. I Hellenernes Filosofi udtaler sig ikke blot dette lille højtbegavede Folks religiøse Verdensanskuelse, men Forfatteren mener, at det kan paavises, „at de helleniske Filosofer, den ene efter den anden, kun har gjengivet Oldtidens Hovedfolks religiøse Verdensanskuelser i Tankens filosofiske Klarhed“, medens den platoniske Lære, i hvilken den helleniske Filosofi naaer sin Spidse og Fuldendelse, fremstiller sig som den græske Kunstreligions og den hele helleniske Folkeaaands Forklarelse.

Noget Svar paa Spørgsmaalet om, hvorledes man historisk eller psykologisk har at forklare sig de Overensstemmelser mellem den græske Spekulation og den hellige Skrifs Lære, Forfatteren tror at have fundet, indeholder den forøvrigt meget udførlige Indledning egentlig ikke. Forf. nøjer sig væsentligt med den Erklæring, at Overensstemmelsen ikke forundrer ham, fordi disse Sandheder er en Udstråling af det samme Lys, en Aabenbarelse af det samme Logos, som vi har i den christelige Aabenbaring. Men hvor er Formidlingen? Er disse Ideer, dette Lys, traditionelt baaret frem? Eller er det religiøs Reflection paa Traditionens Grundlag? Eller er Logos Menneskeaaanden immanent og giver denne Evne til spontan Produktion af Ideerne ud af sit eget Væsen?

Naar Forf. taler om en Frelse i Kraft af *λογος σπερματικός*, Sandhedens spredte Frøkorn i Hedenskabet, da stemmer dette ikke syndelig vel med den Erkjendelse, han paa et andet Sted udtaler, at det naturlige Menneske aldeles ikke ved at give noget Svar paa det Spørgsmaal: Hvorledes bliver jeg min Synd kvit? Ingen Analogi, ja „næsten ingen Tilknøyningspunkter“, siger han, „finde vi i Hedenskabet for det, som vi kan kalde det „specifisk christelige“, nemlig Lösningen af Spørgsmaalet om, hvorledes Syndens Tilregnelse kan blive hævet og dens Magt brudt. Hvorledes der under saadanne Forudsætninger kan blive Tale om en Frelse, er ikke let at indse. Er da den Frelse, hvorom her er Tale, ikke en Frelse fra Synden?

Ligesom Forf. saaledes har givet efter for Fristelsen til at tillægge selve *λογος σπερματικός* en Betydning, som det visselig ikke har, saaledes har han vistnok ogsaa adskilligt overdrevet Betydningen af sin Videnskab. Han mener saaledes, „at det kan anvendes paa Religionen, hvad der gjælder om Sprogene: Den, der kun kjender ét Sprog, kjender intet“. At anvende dette paa Christendommen, „den, der kun kjender den christelige Religion, kjender ingen“, er selvfølgelig et Paradox. Man kunde med større Sandhed sige: Den, der kjender den christelige Religion, kjender al Religion, fordi Christendommen er Religionen *κατ' ἐξοχήν*.

Stoffet er anvendt paa den Maade, at Citaterne af den græske Litteratur ere anførte som fortløbende Paralleler til det nye Testamente. Den bibelske Text er ikke optaget, men kun anført ved Henvisning. Der kan neppe være Tvivl om, at dette er en uheldig Ordning, som i

høj Grad vil hindre Verkets praktiske Brugbarhed. En systematisk Ordning af Stoffet mutatis mutandis saaledes f. Ex. som i Lückens „Traditionen des Menschengeschlecht“, vilde ubetinget være at foretrække. Forf. har ikke engang forsynet Bogen med et systematisk ordnet Register, som ved denne Ordning synes at være en temmelig uafviselig Nødvendighed, om man nogenlunde med Lethed skulde kunne bruge det leverede Materiale. Her kan jo ifølge Sagens Natur ikke blive Tale om udførligere parallelle Tankeudviklinger til det nye Testamentes Text, i hvilket Tilfælde det endda ikke blev saa vanskeligt at orientere sig, i alle Fald for den, der var nogenlunde vel kjendt med det nye Testament; men det meste er et Aggregat af Citater til Vers her og der i N. T.'s fortløbende Kapitler, hvorved ofte de mest heterogene Ting bliver sammenstillede i et og samme Kap. En Oversigt bliver paa denne Maade noget nær en Umulighed. Som Bogen nu er, skal der en ikke ringe Portion Taalmodighed til for at læse den igjennem. Der er Perler af Værd i den; og for disses Skyld kan man finde sig i adskilligt; men man møder dem ingenlunde ved hvert Skridt; mængsteds maa de fiskes op som rare nantes blandt en Masse mere end tvivlsomt Gods.

Hvortil tjener Paralleler som disse:

Mt. 27, 58: Denne gik til Pilatus og begjærede Jesu Legeme; da befalede Pilatus, at man skulde overantvorde Legemet.

cfr. Aeschin. I, 14: Den døde mærker ikke de Velgjerninger, som han modtager; men Loven og Guddommen bliver æret.

Mr. 6, 46: Og der han havde taget Afsked fra dem, gik han op paa Bjerget for at bede.

cfr. Xen. Mem. III. 8, 10: Men for Templer og Offersteder (mente Sokrates) er een Plads mest passende, som er synlig vidt omkring og dog ganske ubetraadt; thi det er behageligt at lade Blikket svæve omkring (i Mørke?) og tilbede o. s. v.

Mr. 7, 36: Og han bød dem, at de skulde ingen sige det; men jo mere han bød dem, desmere kundgjorde de det.

cfr. Eurip. Iph. Aul. 979 (se Wilsters Overs. v. 986): Thi naar man roser ædle Mænd, da væmmes de, Naar altfor vidt man driver sin Berømmelse.

Luk. 4, 28: Og alle, som var i Synagogen, blev fulde af Vrede, der de hørte dette.

cfr. Plato Crat. p. 419 E.: Følelsen (Συμωσις) er Sjælens Bevægelse og Optrusning.

Luk. 10, 40: Kun Martha gjorde sig her og der Umag med megen Opvartning; hun traadte da frem og sagde: Herre, bekymrer du dig ikke om, at min Søster har forladt mig o. s. v.

cfr. Epict. Fr. 173: Da Xantippe skjendte paa sin Mand, Sokrates, fordi han traf saa sparsomme Foranstaltninger til at modtage sine Venner, sagde han: er de vore; saa vil det ikke

komme dem an derpaa; men er de det ikke, saa behöve vi ikke at bekymre os om dem.

Joh. 1, 42: Denne fandt sin Broder Simon og sagde til ham: Vi have fundet Messias — hvilket er udlagt Christus.

cfr. Strabø XIII. p. 618: För hedte Theophrast Tyrtannus; men Aristoteles tillagde ham det andet Navn Theophrast, idet han derved först undgik det tidligere Navns Mislyd, dernæst hentydede til dets underfulde Udtryk (Betydning?).

Joh. 3, 43: Nicodemus siger til ham: Hvorledes kan et Menneske fødes, som er gammelt o. s. v.

cfr. Arist. Metaph. A, 2: Af Forbauselse begynder Menneskene endnu — og begyndte de först at filosofere.

Af saadanne Ting, der vel nærmest maa betegnes som Snurrepiberier af en lidet vel anvendt Lærdom, indeholder Bogen ikke faa.

K. Krogh Tonning.

Dr. Fr. H. R. Frank, *System der christlichen Gewissheit.*

Erste Hälfte. Erlangen 1870. X. + 464 S. 8vo.

Forf. betegner det som sin Opgave, at fremstille den videnskabelige Erkjendelse af den christelige Troesvished i dens Ejendommelighed og Gyldighed. Den christelige Tro er vistnok i en vis Henseende Autoritetstro; men den Christne maa dog ogsaa kunne sige, hvorfor han föler sig inderligt dragen til at underkaste sig den Autoritet, som træder ham imöde. Særligt maatte det for den evangeliske Bevidsthed blive en nærliggende Opgave, at komme paa det Rene med Spørgsmaalet om den sande og falske Autoritet i Troessager. Reformationen beroede ikke paa en Lösrielse fra alle Autoriteter, men derpaa, at man satte de sande Autoriteter i de usandes Sted: Guds Naade istedetfor menneskelig Fortjeneste, Kristi eneraadende Magt istedetfor hans foregivne Stedfortræders, Skriften istedetfor Traditionen o. s. v. Man spurgte, hvorledes de Evangeliske kom til som överste Troesautoritet at anse et vist Antal hellige Böger, hvis Autoritet dog paa en eller anden Maade viste tilbage til Kirkens Dom. Eller man spurgte — med Hensyn til de blandt de Evangeliske fremkomne Differenser —, om vel den hellige Skrift, antagen som objektiv Norm, var istand til at yde den for den Enkelte som for Kirken nödvendige Vished, da jo dog denne Norm var afhængig af Udlæggernes Subjektivitet. — Man saa let, at den Vanskelighed, som her kom for Dagen paa enkelte Punkter under Angrebet og Forsvaret, er af almindeligere Betydning, og ret betragtet udstrekker sig til hele den christelige Troes og den dermed forbundne Selvforvinnings Om-

raade. — Men det var ikke blot i Reformationstiden, at disse Spørgsmaal var paa Dagsordenen. Om Skriftens Beskaffenhed, Autoritet, Ægthed og Inspiration o. s. v. forhandles der altid paa ny; og altid fornyede Angreb forlanger altid fornyede Svar fra Kirkens Side. Forsaavidt Spørgsmaalene ere af historisk Art, kræves der historisk Forskning og Kritik; og i Virkeligheden har den historiske Forskning og Kritik med Hensyn til den christelige Troes Kilder aldrig været drevet med større Energi, end i vor Tid. Men Kirken maa under dette Arbejde ogsaa blive var, at Løsningen af disse Spørgsmaal er udførlig ad udelukkende historisk Vej, idet den forudsætter den principielle Forudsættelse af de Faktorer, der er ejendommelige for den hellige Historie i Modsætning til Profanhistorien, og af det Forhold, hvori det forsøgte Subjekt som Følge heraf maa komme til at staa til en saadan Histories Kjendsgjerninger. Her foreligger en Opgave, som falder indenfor den systematiske Theologies Omraade. Den faktisk forhaandenværende christelige Vished reflekterer sig i sin Grund, idet den i sin faktiske Vorden erkender denne Vordens Berettigelse. Ud fra denne Basis danner sig den christelige Visheds-System, der, som intellektuelt og videnskabeligt ikke skal være eller yde Andet, end Fremstillingen af det faktiske System af Livsytringer og Livsforhold, saaledes som de bevidst eller ubevidst fylder den Christnes vordende, bestaaende og voksende Tro.

Forf. bestemmer dernæst sin Opgaves Forhold paa den ene Side til den moderne Apologetik, paa den anden til Religionsfilosofien.

De moderne apologetiske Bestræbelser indskrænker sig ikke til at tilbagevise Modstandernes Angreb paa Sandheden, men gaa ogsaa ud paa at bringe denne Sandhed til Gyldighed. Som et for den christelige Erkendelse faststaaende Axiom tør vi udtale, at den christelige Overbevisning, om hvis Vækkelse og Styrkelse der handles, til sine væsentlige Faktorer ikke har Midler, der ere beregnede paa den menneskelige Forstand, Eftervisning af Christendommens Historiskhed, Tænk- lighed, logiske Konsekvens o. s. v., men de aandelige, sædelige Kræfter, som er Christendommen immanente ifølge dens guddommelige Oprindelse, og som alene fuldkommen er istand til at vække, nære og opholde den christelige Tro. Var det muligt paa menneskelig Bevisførelses Vej at bevirke Christendommens Antagelse, saa vilde Resultatet være et ganske andet end Apologetiken selv tilsigter. Den saaledes frembragte Overbevisning vilde være noget ganske Andet end den Tro, som den vil frembringe. Naar Apologetiken henvender sin Begrundelse af den christelige Sandhed til sammes Modstandere og overhovedet til saadanne, der staa udenfor den, efter at nedslaa deres Indvendinger og belære dem om noget bedre, saa glemmer den, at den paa samme Tid staar i Fare for at opgive et væsentligt Stykke af denne Sandhed, dette nemlig, at den for det naturlige Menneske er en Daarskab og ikke kan ophøre at være en Daarskab, saa længe den bliver sig selv lig. I samme Maal som det lykkedes at bortskaffe de Anstød, som Christendommen frembyder for det naturlige Menneske, vilde den

selv blive afklædt sin væsentlige Kraft og Sandhed, og jo fuldkommnere Bevismåden var, desto mere grundstyrtende blev den for den christelige Sandhed selv: en Ruin for Christendommen just paa det Punkt, hvor man troede at have begrundet den. — Har man engang vundet Klarhed over denne de apologetiske Bestræbelser Stilling, saa vil man vistnok ikke have at opgive dem som unyttige og farlige; men vel gjælder det at bestemme dem saaledes, at deres Virksomhed kan blive en frugtbær. For det Første maa den praktiske Tendens i Christendommens Forsvar og Begrundelse udelukke Fordringen paa at fremsætte et apologetisk System, i hvilket Christendommen, om end kun efter sine Grundlag, skal blive paavist at være den eneste sande og nødvendige Religion. Thi ethvert saadant Forsøg beror ikke blot paa en Tilsmigelse, hvorved man stiller en Ide om den sande Religion, der som saadan dog i bedste Fald først er abstraheret ud af Christendommen, i Spidsen og derefter paaviser samme som realiseret i den christelige Religion; men det strander ogsaa paa den Kjendsgjerning, at Apologetikens Stof, fordi det er betinget af Kirkeens forhaandenværende Stilling i Verden, og især af Angrebene paa Christendommen, fordi det altsaa forsaavidt er tilfældigt, er uimodtageligt for Systematisering. Deraf forklarer det sig af sig selv, at Apologetiken ophører at være, hvad dens Navn udsiger, i samme Grad som den lægger an paa at systematisere sig selv, og omvendt ophører at være System i samme Grad, som den hengiver sig til den apologetiske Virksomhed. For det Andet maa denne Virksomhed ikke gaa ud paa at drage den, som staar udenfor den christelige Sandhed, over til denne, men paa at bevare i Sandheden dem, som staa i den, men er vaklende, endvidere dem, som staa tilbage i christelig Erkendelse og fra den intellektuelle Side fristes til Frafald, paa Basis af, hvad de endnu faktisk ejer af den, at føre dem videre og ved Løsning af de intellektuelle Vanskeligheder at styrke dem i den. Imødegaelsen af Christendommens erklærede Fiender skal ikke nærmest tilsigte at overvinde eller vinde dem, men at fastholde og styrke dem, som uden at høre til Fienderne, føle sig fornøjet ved deres Indvendinger. For det Tredie gjælder det vistnok at tilbagevise Angrebene og løse tilsyneladende Modsigelser, som blive staaende, saa længe som den aandelige, med Troen selv givne Forstaaelse mangler, og at derfor Frugten af det apologetiske Arbejde her kun kan være en propædæutisk, idet de Hindringer saa vidt som muligt ryddes afvejen, bag hvilke det naturlige Menneske skjuler sin paa andre Motiver hvilende Modsigelse. Til dette Maal maa Apologetiken ikke blot faa en defensiv, men ogsaa en aggressiv Karakter, saaledes navnlig, at den esterviser for den Vantroende Uholdbarheden i Fiendens Position, hvilket ogsaa kan ske med den naturlige Erkendelses Midler; derved vil Apologetiken, saa vidt det staar til den, lette Adgangen til Christendommen for den vantroende.

Forskjellen mellem den apologetiske Opgave og den nærværende Disciplin bliver altsaa denne: Medens Apologetiken tilsigter at styrke

og befæste dem i Sandheden, hos hvem det mere eller mindre skorter paa christelig Vished, saa skal her denne Vished udtale sig uden noget saadant direkte praktisk Formaal. Den christelige Visheds System har dette tilfælle med Apologetiken, at det vil give Svar paa den christelige Troes Hvorfor, men paa et Hvorfor, som ikke møder den Christne udenfra, men som han selv stiller sig i sin egen Erkjendelses Interesse. — Det er vistnok saa, at jo mere man selv personligt har gennemlevet og gennemskuet Forvisningens psykologiske Proces, jo mere man er bleven fortrolig med denne Proces's indre Nødvendighed og Retmæssighed, desto mere skikket vil man være til at rydde Hindringerne for en saadan Forvisning af Vejen for Andre og vise dem Vejen, paa hvilken den christelige Vished bliver naaet. Men denne Mulighed for praktisk Anvendelse har for os kun sekundær Betydning. Den christelige Visheds System har primo loco med denne selv at gjøre som given Kjendsgjerning som den over sig selv reflekterende, sig selv erkjendende og derved sig selv legitimerende.

Ikke mindre adskiller den christelige Visheds System sig fra Religionsfilosofiens Forsøg paa at begribe Christendommens Sandhed og Nødvendighed ad filosofisk Vej. For Religionsfilosofien vil den christelige Religion altid staa som en enkelt om end den højeste Evolution af den religiøse Aand; den vil paavise, at den er det nødvendige Resultat af Menneskeslægts religiøse Bevægelse, og saaledes bevise dens Sandhed. Theologien er paa en Afvej, naar den fra den religiøse Bevidstheds naturlige Standpunkt vil bringe til Erkjendelse og retfærdiggjøre den christelige Religions specifikke Væsen. For Filosofien er denne Vej foreskrevet ifølge dens Natnr. Men den naar ikke sit Maal. Filosofien kommer, naar den bliver, hvad den er, ikke tilrette med Christendommen, og i samme Maal, som dette lykkes den, ophører den at være Filosofi og træder over paa Christendommens Enemærker.

Den Vej, som den christelige Theologi har at gaa, idet den forviser sig om Christendommens Sandhed, er den modsatte af Filosofiens Vej. Staaende og stillende sig ikke udenfor, men indenfor den christelige Bevidsthed, har den vistnok ogsaa den Opgave, at erkjende og eftervise Udviklingen af den almindelige religiøse Aand i dens Sammenhæng med den christelige Sandhed som personlig tilegnet; men den Kløft, som hindrer Filosofiens Fremadskriden ved Overgangen til den religiøse Bevidstheds højeste Trin, er her allerede udfyldt, og fra den christelige Bevidstheds Højdepunkt, i Erfaringsbesiddelse af denne Bevidstheds samtlige Faktorer ser Theologien tilbage og nedad for erkjendelsesmæssigt at forvise sig om Sandheden af sin Besiddelse. Kravet paa Bevis for Sandheden træder her ikke tilbage, men meget mere først her ret frem; ogsaa intellektuelt maa Vishedens objektivt og subjektivt tilstrækkelige Grund lade sig eftervise. Dette Krav kan her først ret blive fyldestgjort, ikke alene fordi Kjendsgjerningen selv foreligger som fuldbyrdet; men ogsaa fordi Indblikket i det naturlige Menneskes religiøse Tilstand fra den fuldbyrdede Kjendsgjernings Standpunkt først

ret aabner sig, og den naturlige Tilværelses Gaader og Modsigelsen først ret løses i Lyset af denne Kjendsgjerning.

Nærværende Disciplin falder indenfor den systematiske Theologi. Den gaar naturligt foran det dogmatiske System. Troeslærens væsentligste Forudsætning er jo den, at man har den Tro, hvis Indhold fremlægges i Dogmatiken. Der er derfor Trang til at forudskikke det dogmatiske System en Fremstilling af denne christelige Tro i dens Væsen og Berettigelse. Men bedre end at indlemme denne Fremstilling i selve det dogmatiske System som apologetiske Prolegomena — saaledes som det før har været i Brug — er det at give dette Stof en relativt uafhængig Stilling forud for det dogmatiske System som dets Forudsætning. Fra den christelige Theologs Udsagn om Indholdet af sin Tro, hvilket han som tilstrækkelig sikret explicerer i Dogmatiken, adskiller sig hans forudgaaende Udsagn om denne Troes Vished, hvorledes han er kommen til den, og paa hvilken Maade denne Vished omfatter de forskellige Sider af den Troessandhed, som han i Dogmatiken har til Hensigt at fremstille. Saaledes maa han jo navnlig kunne gjøre Rede for, hvorledes han er kommen til at antage den hellige Skrift som Kilde og Norm for sin dogmatiske Erkjendelse. Det samme gjælder om ethvert af det dogmatiske Troesindholds fundamentale Punkter.

Den christelige Visheds System udfolder sig i tre concentriske Kredse, af hvilke den første og inderste indbefatter den christelige Vished i dens centrale, paa sig selv beroende Væsen, den anden omfatter den samme Vished i dens Udstrækning til Komplexen af Troesobjecter, den tredje den saaledes fyldte Vished i dens Forhold til det naturlige Livs Objekter.

At den systematiske Theologi har sin Opgave at løse i den af Forf. saaledes betegnede Retning, har længe været erkjendt. Allerede vore gammellutherske Dogmatikere har følt dette. Derfor har de gjerne i Spidsen for sine Systemer et Afsnit om den hellige Skrift, hvori de søger ad apologetisk Vej at godtgjøre Berettigelsen af den christelige Tro paa Skriften som guddommelig Sandhedskilde. Men dels var dette apologetiske Apparat her som integrerende Del af det dogmatiske System ikke paa sin rette Plads, fordi Dogmatiken som objektiv Fremstilling af den christelige Troes Indhold efter sit Væsen ikke er en apologetisk, men en rent thetisk Produktion; dels var der Trang til noget mere, end den gamle Dogmatik her leverer, nemlig en mere alsidig Behandling af den christelige Troes Væsen, hvorved dens Berettigelse i det Hele, og ikke blot som Skrifttro, fremgaar som et Resultat af Fremstillingen af dens Genesis, dens Udvikling paa dens forskellige Stadier og af dens Forhold til den menneskelige Bevidstheds umiddelbare Indhold. Man begyndte derfor med Rette at opstille Fremstillingen af den christelige Troes Væsen som en egen systematisk Opgave ved Siden af Dogmatiken som Fremstillingen af den christelige Troes Indhold. En saadan Fremstilling har vi f. Ex. i Köstlins *Der Glaube*, og de

er den samme Disciplin, der hos os er kjendt under Navn af den christelige „Pistik“.

En „Pistik“ er da paa sin Vis ogsaa dette „System der christlichen Gewissheit“. Men jeg kan ikke tilbageholde den Bemærkning, at Forfatteren vistnok snarere havde tilfredsstillet den christelig systematiserende Tænkings Behov, dersom han havde stillet sig som Opgave at behandle den christelige Tro efter hele dens ejendommelige Væsen, end nu, da han har valgt at behandle den under det mere indskrænkede og abstrakte Synspunkt af christelig Gewissheit. Fremstillingen havde derved vandet baade i Fylde og Interesse. En anden Sag var det, dersom Meningen havde været at levere en Monografi indenfor den Troensvidenskabs Omraade, hvorom her er Tale. Men Meningen er aabenbart ikke denne. Forfatteren vil med sit Gewissheitssystem levere alle Dogmatikens væsentlige systematiske Forudsætninger. Troen er mere end „Vished“; den er et Liv, og dette Liv kan ikke indsnøres under Vishedens abstrakte Form, uden et af to vil indtræde: enten sprænges Formen, og Stoffet løber ud over de af Abstraktionen satte Grændser; eller det maa indsnævres og kondenseres saaledes for at faa Plads i sit trange Hylle, at det uvilkkaarlig maa undergaa en Forbeningsproces. Noget saadant er skeet her. Bogen gjør et skeletagtigt Indtryk; her er i alle Fald saare lidet af det, man plejer at kalde Kjød og Blod. Det er vistnok et saare vel sammenføjet og smukt organiseret Skelet, vi har for os; men vi ønsker og venter noget andet og mere her, end en, om end nok saa vel organiseret og systematiseret Benbygning. At Bogen vil være en horror for dem, som slet ikke vil vide af Andet i Literaturen end Kjød og Blod, som foretrækker løstede Deklamationer for enhver stringent videnskabelig Fremstilling, og som navnlig er ganske bestemte paa at bevidne enhver systematisk Produktion indenfor Theologien sin Foragt — man plejer enfoldigen at sammenfatte alt dette Guds under Navnet „det dogmatiske“ og mener dermed tilstrækkelig at have betegnet dets Daarlighed — dette skal tilvisse ikke tale til Ugunst for Bogen. Tvertimod. Men her er efter mit Skjøn en virkelig Mangel i Anlægget, der medfører, at Verket ikke ganske udfylder den Plads indenfor den systematiske Theologies Omraade, som det selv har anvist sig.

Dette er Verkets Opgave og Anlæg. Nu et Par Bemærkninger om nogle Enkeltheder i det Foregaende. Naar Forf. bebrejder den moderne Apologetik for at have en Opfatning af Christendommen, hvorefter denne lader sig demonstrere for dens Fiender ved objektive Bevismidler, da tror jeg ikke, at denne Dom i Almindelighed er vel befojet. Fra Rationalismens Tid, i Slutningen af forrige og Begyndelsen af vort Aarhundrede, haves der jo nok af Skrifter, hvori Christendommens Bevislighed „af tre Grunde“ søges hævdet baade med logisk Skarp-sindighed og oratorisk Salvelse, hvori navnlig dens formentlige „For-nuftighed“ er det objektive Kriterium for dens Sandhed. Og en og anden bleg Gjenganger fra denne Maanekins-theologis Tid kan man jo endnu træffe paa; men i Almindelighed maa det dog siges, at den Vej

nu er forladt. Saa længe som det endnu var en Mode at være en Christen og in specie en Fornuftchristen, faldt det ikke saa vanskeligt at præstere Fornuftbeviser; Fordringerne til Beviset var ikke saa overvæltende store. Siden den Tid har den europæiske Vantro gjort kolossale Fremskridt; det er slet ikke længere i Mode i Europa at være en Christen; og navnlig er det jo forlængst erkjendt, at en „fornuftig Christen“ er en „contradictio in adjecto; at der i dette Standpunkt fra Vantroens Side er mere Sandhed end i Rationalismens fornuftige Christendom, dette maa dog siges forlængst at være anerkjendt fra de christelige Apologeters Side, hvorfor de ogsaa i Almindelighed har grebet Sagen anderledes an, end før. — Forf. er heller ikke ganske konsekvent, naar han først benægter Apologetikens Ret til at henvende sig til Modstanderne for at nedslaa deres Grunde og derefter selv paastaar, at Apologetiken til en vis Grad maa gaa aggresivt tilverks ligeoverfor dem.

Apologetiken maa, mener Forf., opgive al Tanke om at opstille et System allerede af den Grund, at dens Valg af Gjenstand er afhængigt af tilfældige Omstændigheder; dette vil jo komme til at rette sig efter Angrebene Beskaffenhed til de forskjellige Tider. — Ja, men ved Siden af disse mer eller mindre tilfældigt optrædende Indvendinger gives der jo ogsaa dem, som ere constante, fordi de ligefrem følger af vor Bevidstheds Depravation ved Synden, Indvendinger, som vil komme igjen til enhver Tid, ja som mere eller mindre klart rører sig hos Enhver, og derfor trænger til Imødegaelse ogsaa da, naar Tidens aandelige Atmosfære ikke just i udpræget Grad er svanger med bevidst og frækt optrædende Vantro. Dette Slags Indvendinger kan lige saa vel faa Plads indenfor en systematisk Fremstilling, som den syndige Bevidstheds umiddelbare Indhold kan fremstilles i et anthropologisk System. Det kan lige saa lidt erkjendes, at ethvert saadant Forsøg nødvendigvis maa bero paa en Tilsnigelse af Religionens Begreb, abstraheret ud af den aabenbarede Religion. At noget saadant let sker og er skeet, kan indrømmes; men ikke at det er uundgaeligt. Dersom man i Spidsen for Systemet vil stille en klar og fyldig Ide om den „sande Religion“; om Religionen i sin hele Sandhed, da kan en saadan Ide vistnok kun hentes fra Christendommen. Men istedetfor at „tilsnige“ sig en saadan Ide fra Christendommen, kan og skal Apologetiken ved Religionshistoriens Hjælp paavise, hvad der er Menneskeaaendens almene religiøse Behov, saaledes som dette er forstaaet, halvt forstaaet eller misforstaaet af den umiddelbare Menneskeaaend selv igjennem Tiderne. Til at løse denne store, interessante og betydningsfulde Opgave, foreligger der jo for Religionshistorien et rigt Materiale baade fra Naturreligionerne og fra det klassiske Hedenskab. Det næste Skridt bliver da at paavise, hvorledes disse sporadiske Antydninger, disse mer eller mindre heldige Tilløb til et Religionsbegreb tenderer mod et fælles Midtpunkt, hvori de har sin forklarede Fuldendelse. Dette Midtpunkt er Christendommen. Menneskeslægstens religiøse Traditioner

i deres forunderlige Samstemmighed indeholder et storartet testimonium animæ, som er af høj apologetisk Betydning.

Saaledes som Forf. har stillet sin Opgave, bliver denne nødvendigst nærbeslægtet med den apologetiske Opgave. Noget egentlig kvalitativ Forskel er der ikke mellem dem. I begge Tilfælde søges Svar paa et Hvorfor, som altid involverer i alle Fald Muligheden af en Tvivl; og det er i begge Tilfælde denne Tvivl, der skal mødes, hvad enten den allerede eksisterer i Virkeligheden eller endnu kun i Muligheden. Derfor har jeg troet mig berettiget til at dvæle noget nærløligere ved denne Side af Forfatterens Opgave.

At Dr. Franks Verk er en betydningsfuld „Erscheinung“ indenfor vor lutherske Theologi og indeholder meget Fortræffeligt —, dette behøves vel neppe at siges. Der ligger en stille Klarhed over Mandens Arbejde, som det gjør godt at møde.

Hensigten med disse Linjer har kun været den at gjøre mine Læsere bekendte med Bogens Opgave og Plan. Redegjørelsen for Planens Gjennemførelse vil ligesom Dommen over Verket i dets Helhed først da være betimelig, naar ogsaa Verkets anden Halvdel foreligger.

K. Krogh Tonning.

Dr. Sören Kierkegaards Christendomsforkyndelse.

AF

FREDRIK PETERSEN,

Kand. og Stipendiat i Theologien.

II.

Kierkegaards Virksomhed som Forfatter¹⁾.

Begrebet Angst.

Denne Bog udkom Aaret efter „Gjentaelsen“, kaldes „en simpel psykologisk-paapegende Overvejelse i Retning af det dogmastike Problem om Arvesynden af Vigilius Haufniensis“²⁾. Den begynder med en „Indledning“, som nærmest retter sig mod den Forvirring, der er forvoldt derved, at de forskellige Videnskabers Grænser ere af den hegelske Phisosophi udviskede³⁾. Vigilius anser det derfor højest fornødent at orientere sig ligeoverfor den Opgave, han har sat sig: psykologisk at afhandle Begrebet Angst saaledes, at han har Dogmet om Arvesynden in mente og for Øje. Hans Overvejelse vil altsaa, „om end taust“, faa med Syndens Begreb at gjøre. Men Synden er ikke nogen Opgave for psykologisk Interesse. Synden har overhovedet ikke Plads i nogen Videnskab. Glemmer man dette, saa altererer man dens Begreb, og tillige bliver derved den Stemning, der svarer til det

¹⁾ Fortsættelse fra Bind II. p. 72.

²⁾ Ved vore Henvisninger er andet Oplag, Kjøbh. 1855, Reitzels Forlag, benyttet.

³⁾ Se Indledningen p. 508—510.

rette Begreb af Synden, forstyrret¹⁾. Æsthetiken kan ikke behandle Synden; derved altereres saavel Stemningen som Begrebet. Æsthetiken raader kun over enten det Komiske eller det Tragiske og dettes Stemning. Men det er ikke Synden. Metafysiken kan ikke behandle den. Thi Metafysiken naar ikke det virkelige Liv, og det er i det virkelige Liv, Synden er; det er der, den skal overvindes, men ikke i en abstrakt Tankeverden, hvor Tanken er højere end Synden. „Behandles Synden i Psychologien, da bliver Stemningen den iagttagende Udholdenhed, den spionerende Uforfærdethed, ikke Alvorens sejerrige Flugt ud af den. Begrebet bliver et andet; thi Synden bliver en Tilstand. Men Synden er ingen Tilstand. Dens Ide er, at dens Begreb bestandig ophæves. Som Tilstand (de potentia) er den ikke, medens den de actu eller in actu er og er atter. Psychologiens Stemning vilde være antipathetisk Nysgjerrighed, men den rette Stemning er Alvorens behjertede Modstræben. Psychologiens Stemning er opdagende Angest, og i sin Angest aftegner den Synden, medens den ængstes, og ængstes for den Tegning, den selv frembringer. Naar Synden behandles saaledes, bliver den den Stærkere“. En saadan Tilstand kan, som midlertidig, „inden det Ethiske træder frem“, vistnok have sin Sandhed. Men Synden bliver ved saadan Behandling ikke, hvad den er.

Man kan paa Stemningen strax se, om Begrebet er det rette. „Saasnart f. Ex. Synden omtales som en Sygdom, en Abnormitet, en Gift, en Disharmoni, saa er Begrebet ogsaa forfalsket“.

¹⁾ Begrebet Angest p. 7. Vide Noten ibidem: „At ogsaa Videnskaben ligesaa fuldt som Poesi og Kunst forudsætter Stemning baade hos den Producerende og hos den Reciperende, at en Fejl i Modulationen er ligesaa forstyrrende som en Fejl i Tankens Udvikling, — har man aldeles glemt i vor Tid, hvor man aldeles har glemt Inderlighedens og Tilegnelsens Bestemmelse . . . Dog enhver Fejl söder sin egen Fiende. Forskningens Fejl har Dialektiken udenfor sig, Stemningens Udebliven eller Forfalskning har det Komiske udenfor sig som Fiende“.

„Egentlig hører Synden slet ikke hjemme i nogen Videnskab. Den er Prædikenens Gjenstand, hvor den Enkelte taler som den Enkelte til den Enkelte“. „Til Syndens Begreb svarer Alvoren. Den Videnskab, i hvilken Synden nærmest skulde finde Plads, var vel Ethiken. Imidlertid har dette dog sine store Vanskeligheder. Ethiken er en ideal Videnskab ikke blot i den Forstand, i hvilken enhver Videnskab er det“, som Videnskab nemlig. Ethiken vil bringe Idealiteten ind i Virkeligheden; men den gjør ikke dette ved at løfte Virkeligheden op i Idealiteten. Meget mere, den viser blot Menneskene Idealiteten som deres Opgave og forudsætter, at de ere i Besiddelse af Kraften til at realisere den. „Herved udvikler Ethiken en Modsigelse, idet den netop gjør Vanskeligheden, ja Umuligheden af at løse Opgaven tydelig. Det gjælder Ethiken, hvad der siges om Loven, at den er en Tugtemester, der, idet den fordrer, ved sin Fordring blot dømmer, ikke føder“. „Jo idealere Ethiken er, desto bedre“. Den spørger ikke, om Mennesket kan eller ikke kan; saadant er uethisk. „Ethiken har ikke med at prutte, og paa den Maade naar man heller ej Virkeligheden“. Ethiken maa holde sig ren i sin Idealitet.

Synden tilhører saaledes egentlig slet ikke Ethiken. Men Ethiken kommer i Virkeligheden til at strande paa Synden, saasnart Alvoren har opdaget Synden. I sig kan Ethiken ikke optage Synden, uden at det i samme Øjeblik er forbi med dens Idealitet. Vil den fastholde denne, da fremholder den, ubekymret om Synden, Opgaven for ethvert Menneske, hvorved han bliver et sandt Menneske. Men i Kampen for at realisere Opgaven opdager Mennesket kun dybere og dybere Synden. Men Ethiken kan ikke hjælpe ham til nogen Forklaring. Dette er et tydeligt Vidnesbyrd derom, at Synden kun i meget negentlig Forstand kan siges at høre Ethiken til.

Vanskeligheden bliver kun endnu større, naar det nu i Kampen for at opfylde Ethikens Fordring viser sig, at Synden ikke er Noget, der kun tilfældigt tilhører et tilfældigt Individ, men unddrager sig dybere og dybere som „en dybere og dybere Forudsætning, som en Forudsætning, der gaar ud over Individet. Nu er Alt tabt for Ethiken, og Ethiken har netop selv hjulpet til at tabe Alt. Der er fremkommen en Kategori, der ligger aldeles udenfor dens Omfang“: Arvesynden. Denne Kategori gjør Alt end mer fortvivlet, d. e. hæver vistnok Vanskeligheden, men ikke ved Ethikens Hjælp, men ved Dogmatikens. Som Arvesynd ligger Synden ganske udenfor Ethiken. Ethiken hviler paa den „Forudsætning, at Dyden er realisabel“. „Synden er for den ethiske Bevidsthed, hvad Fejltagelsen er for Erkjendelsen, den enkelte Undtagelse, der Intet beviser“. Men opfattet som Arvesynd er Synden ikke den enkelte Undtagelse, men Slægtens fælles Lod, Dyden kan ikke realiseres; Ethiken staar der færgjæves med sin Fordring, thi Ingen kan indløse den.

Med Dogmatiken begynder den nye Videnskab, der ikke, som Ethiken, gaar ud fra Idealet, men gaar ud fra Virkeligheden. „Den begynder med det Virkelige for at hæve det op i Idealiteten. Den negter ikke Syndens Tilstedeværelse, tvertimod, den forudsætter den, og forklarer den ved at forudsætte Arvesynden“. Arvesynden har Dogmatiken ikke Noget med at forklare; den forklarer den kun ved at forudsætte den; thi ingen Videnskab kan faa fat paa den.

„Den nye Videnskab begynder da med Dogmatiken, i samme Forstand som den immanente Videnskab begynder med Metafysik. Her finder igjen Ethiken sin Plads som den Videnskab, der har Dogmatikens Bevidsthed om Virkeligheden som Opgave for Virkeligheden. Denne Ethik ignorerer ikke Synden og har ikke sin Idealitet i at fordre idealt, men i den gennemtrængende Bevidsthed af Virkeligheden, dog

vel at mærke, ikke med metafysisk Letsindighed eller psykologisk Konkupiscens“.

„Man ser let, at den Ethik, hvormed vi nu tale, hører hjemme i en anden Tingenes Orden. Den første Ethik strandede paa den Enkeltes Syndighed. Saa langt fra at kunne forklare denne maatte Vanskeligheden endog blive større og ethisk gaadefuldere, idet den Enkeltes Synd udvidede sig til hele Slægtens Synd. Nu kom Dogmatiken og hjalp med Arvesynden. Den nye Ethik forudsætter Dogmatiken og med den Arvesynden og forklarer nu af den den Enkeltes Synd, medens den paa samme Tid stiller Idealiteten som Opgave, dog ikke i Bevægelsen fra oven nedefter (saaledes den første Ethik), men fra neden opefter“.

For at skjelne mellem de to Sfærer med hver sin Videnskab kunde man benytte et Udtryk af Aristoteles og ved hans „*πρωτη φιλοσοφια*“ forstaa den videnskabelige Totalitet, man kunde kalde den ethniske; hvis Væsen er Immanensen eller, græsk talt, Erindringen og ved Udtrykket *secunda philosophia* forstaa den, hvis Væsen er Transcendensen eller Gjentagelsen“.

„Begrebet Synd hører da egentlig ikke hjemme i nogen Videnskab; kun den anden Ethik kan behandle dens Aabenbarelse, ikke dens Tilblivelse“. Ingen anden Videnskab kan uden at forvirre Begrebet afhandle den, saaledes heller ikke Psychologien.

Hvad Psychologien skal behandle, maa være et „Hvilende, der forbliver i bevæget Rolighed“. Men Synden er et „Uroligt, der bestandig enten fremtvinger sig selv eller tilbagestrænges“. Gjenstand for Psychologien kan derfor kun blive, ikke Synden selv, men dens „reale Mulighed“, „den disponerende Forudsætning“, det Blivende, hvorefter Synden bestandig vorder, med Frihed, ikke med Nødvendighed; „thi en Vorden med Nødvendighed er en Tilstand“. Det, der kan

beskjæftige Psychologien, er, „hvorledes Synden kan blive til, ikke, at den bliver til“. Psychologien kan bringe det „saa-vidt, at det er, som var Synden der. Men det Næste, at den er der, er kvalitativt forskjelligt fra dette. Her er Psychologien udtjent.

„Saasnart Synden virkelig er sat, da er Ethiken paa Pletten og følger nu hvert dens Skridt. Men hvorledes den blev til, det bekymrer ikke Ethiken, uden forsaavidt, at det er den vist, at Synden kom som Synd ind i Verden“.

Idet Psychologien nu fordyber sig i Syndens Mulighed, er den i en anden Videnskabs Tjeneste, Dogmatikens; og her viser atter Problemet om Arvesynden sig. „Medens Psychologien udgrunder Syndens Mulighed, forklarer Dogmatiken Arvesynden, det er Syndens ideelle Mulighed. Derimod har den anden Ethik ikke med Syndens Mulighed eller Arvesynden at gjøre. Den første Ethik ignorerer Synden, den anden Ethik har Syndens Virkelighed inden sit Omfang, og her kan Psychologien kun ved en Misforstaaelse trænge ind¹⁾).

Efter denne Redegjørelse for, hvorledes Psychologien staar til den Opgave, den har sat sig, gaar Vigilius Haufniensis over til at efterforske Syndens psykologiske Mulighed eller, som han kalder det, „reale“ Mulighed.

Det Charakteristiske ved denne Indledning er dens Behandling af, hvad den kalder *ἡ πρώτη φιλοσοφία* og *secunda philosophia*. Den søger herved en bestemt Adskillelse mellem Immanensen og det nye Liv, som gaar ud over dette, Transcendensen, Troen, en Adskillelse, der ogsaa gjælder Videnskaben. Al sand Videnskab hviler paa Livet. Er Troen et nyt Liv, da maa den tillige grundlægge en ny Videnskab. Og som der ikke er nogen jevn Overgang fra Immanensen til Troen, men et Spring, saa er der heller ikke nogen jevn Over-

¹⁾ Begrebet Angst p. 7—17.

gang fra Immanensens Videnskab til den nye. Dogmatiken er den nye Videnskabs Begyndelse, og er dennes Grundlag paa samme Maade, som Metafysiken er Grundlaget for Immanensens Videnskaber. Dogmatiken er altsaa selv en ny Begyndelse og kan ikke falde under Bedømmelse af Immanensens Videnskabelighed. At hævde dette Forhold var fornødent ligeoverfor de Overgreb, som Philosophien, Immanensens Videnskabelighed, havde tilladt sig mod Dogmatiken. Disse Overgreb mangle al videnskabelig Berettigelse; de hvile paa den Forudsætning, at Dogmatiken falder ind under samme Livssfære. Erkjendelsen derfor af det Modsatte viser Philosophien inden sine Skranker og frigjør Dogmatiken og dermed dens Ethik, den anden Ethik, til at udvikle sig efter sine egne Principer.

Saaledes har denne Indledning orienteret inden Videnskabernes Omraade. Punctum saliens, hvor det nye Liv og dermed den nye Videnskabelighed træder frem, er Syndens Erkjendelse. Om dette Problem handler nu hele Bogen; men saaledes, at dens Interesse er Syndens Mulighed, det psykologiske Problem. Dogmatikens og Ethikens Stilling til Synden antydes kun lejlighedsvis.

Bogens Tankegang er kortelig følgende. Den psykologiske Tilstand, af hvilken Syndens Mulighed kan forklares, er Angst. Angst forklarer Syndefaldet hos Adam (Kap. 1), Angst forklarer i lige Maade Syndefaldet hos Adams Efterkommere. Angst forklarer den Lighed og den Forskjel, der er mellem dem (Kap. 2). Syndens Følge er atter Angst, frugtbar paa ny Synd. Her er to Hovedformationer: Angesten, som den viser sig, saalænge Mennesket endnu ingen Erkjendelse har af, hvad Synd er (Kap. 3), og Angesten i de Skikkelser, den antager, naar Syndserkjendelsen er indtraadt (Kap. 4). I et Slutningskapitel (Kap. 5) henvises endelig til, hvorledes Angst ogsaa er den psykologiske Tilstand, til

hvilken Frelsen kan knytte sig. Thi Angest er Frihedens ubevidste Bevidsthed om sin egen Uendelighed.

Kap. I. Angest, som Arvesyndens Forudsætning og som forklarende Arvesynden retrograd i Retning af dens Oprindelse.

§ 1 polemiserer mod andre Opfattelser af Arvesyndens Begreb. Man har nemlig i de forskellige Konfessioners dogmatiske Opfattelser af Arvesynden og Adams første Synd begaaet den Fejl, at man har givet saadan Forklaring, at Adam er kommen til at staa udenfor Slægten¹⁾. Hvad det gjælder om, er, at man har et saadant Begreb af Arvesynden, at det passer aldeles lige godt paa Adam som paa ethvert andet Menneske. Begaar man her en Fejl, hævner det sig strax i Læren om Forsoningen, hvor det hedder, at Christus har sonet for Arvesynden. Er Adam nu praktiseret udenfor Arvesynden, saa kommer han tillige til at staa udenfor Forsoningen. „At forklare Adams Synd er derfor at forklare Arvesynden. Og ingen Forklaring hjælper Noget, der vil forklare Adam, men ikke Arvesynden, eller vil forklare Arvesynden, men ikke Adam. Dette har sin dybeste Grund i, hvad der er det Væsentlige i den menneskelige Existens, at Mennesket er Individuum og som saadant paa en Gang sig selv og hele Slægten, saaledes at hele Slægten participerer i Individet og Individet i hele Slægten“. I ethvert Øjeblik er det saaledes, at Individet er „sig selv og Slægten“. Dette Forhold er det, som giver den En-

¹⁾ Begrebet Angest p. 18—22. At paavise det Umodne og Ufordøjede i Kierkegaards Opfattelse af de lutherske Symbolers Fremstilling af Arvesynden, at paavise, hvorledes hele hans Bevisførelse mod dem hviler paa overfladisk Tænkning og abstract logiske Tilslutninger, — vilde føre os alt for langt bort fra vor Opgave, og vi forbigaa af den Grund ogsaa i vor Gjengivelse af Bogen alle de polemiske Udfald mod Kirkelæren, som vi ingen Anledning faa til at belyse, og henvise herved den Læser, der har Interessen, til Bogen selv.

kelte hans Opgaver og dermed giver ham en Historie, og gennem den Enkelte giver Slægten Historie. Ethvert Individuum har den samme Fuldkommenhed; netop derfor falde Individerne ikke numerisk fra hinanden, ligesaa lidt som Slægtens Begreb bliver et Fantom. Ethvert Individuum er væsentlig interesseret i alle andre Indviders Historie, ja ligesaa væsentlig som i sin egen. Fuldendtheden i sig selv er derfor den fuldkomne Participation i det Hele. Intet Individuum er ligegyldigt mod Slægtens Historie, ligesaa lidt som Slægten mod noget Indvids. I det Slægtens Historie gaar frem, begynder Indvidet bestandig forfra, fordi det er sig selv og Slægten, og deri igjen Slægtens Historie. Adam er paa samme Maade sig selv og Slægten. „Han er ikke væsentlig forskjellig fra Slægten, thi saa er Slægten slet ikke til; han er ikke Slægten, thi saa er Slægten heller ikke til: han er sig selv og Slægten“. Hvad der derfor vil forklare Adam, maa tillige forklare Slægten, og omvendt; ellers er det en falsk Forklaring.

§ 2. Begrebet den første Synd. Den almindelige Opfattelse sætter en væsentlig Forskjel mellem Adams første Synd og ethvert andet Menneskes første Synd: Adams første Synd havde Syndigheden til sin Følge, medens ethvert andet Menneskes første Synd selv er en Følge af den allerede forhaandenværende Syndighed. Var dette virkelig saa, da kom Adam til at ligge udenfor Slægten; Slægten kom ikke til at begynde med ham, men havde en Begyndelse udenfor sig selv. „Den første Synd er Kvalitetens Bestemmelse“. Ved den bliver Synd til, der fremkommer en ny Kvalitet. „Den nye Kvalitet fremkommer med det Første af sin Slags, med Springet, med det Gaadefuldes Pludselighed“. Først da, naar den første Synd tillige sætter en ny Kvalitet, Syndigheden, der før ikke var, først da kan Synden faa Historie i Indvidet og i Slægten. Dette Spring, hvorved en ny Kvalitet

bliver til, er meget korrekt fremhævet i den bibelske Beretning om Syndefaldet. Dennes „hele Gehalt er nemlig koncentreret i den Sætning: Synden kom ind i Verden ved en Synd“. „Synden kommer ind som det Pludselige d. e. ved Springet“. Dersom Syndigheden er kommen ind ved noget „Andet end ved Synden, saa er Begrebet hævet“, saa er Syndigheden ikke Synd. „Men er den kommen ind ved Synden, saa er denne jo gaaen forud. Denne Modsigelse er den eneste dialektisk-konsekvente, der baade magter Springet og Immanensen“ (den Verdensorden, som ifølge Synden blev). Ved Adams første Synd kom nu Synden ind i Verden. Nøjagtigt maa man imidlertid udtrykke sig noget anderledes. At Synden kom ind i Verden, vedkommer nemlig i særlig Forstand ikke Adam, ligesom man heller ikke af den Omstændighed, at Adam var den Første, der begik den første Synd, maa gøre Adams Synd større og ethvert andet Menneskes Synd mindre. „Ganske skarpt og nøjagtig udtrykt maa man sige: ved den første Synd kom Syndigheden ind i Adam. Om intet senere Menneske falder man paa at sige: ved hans første Synd kommer Syndigheden ind i Verden“. Dette viser imidlertid blot, hvor falske Begreber man har. Thi ved ethvert senere Menneske kommer Syndigheden „paa en lignende Maade (d. e. en Maade, der ikke er væsentlig forskjellig) ind i Verden; skarpt og nøjagtig udtrykt, er Syndigheden kun i Verden, forsaavidt den kommer ind ved Synden“. Derfor, gjælder det om Adam, at ved hans første Synd kom Synden ind i Verden, saa gjælder det „aldeles paa samme Maade“ om „ethvert Menneskes første Synd, at ved den kommer Synden ind i Verden“. Opfatter man Sagen anderledes, da negter man vistnok ikke, at Slægtens Syndighed har en Historie, men vel, at ethvert Individ i denne begynder forfra.

§ 3. Begrebet Uskyldighed. Uskyldighed er ikke, hvad den hegelske Philosophi og dens Theologer har villet

gjøre den til, Umiddelbarhed, hvis Bestemmelse det selvfølgelig er at ophæves. Det er uethisk at sige, at Uskyldigheden maa ophæves. Thi Uskyldigheden kan kun ophæves ved Skyld. Saaledes tabte Adam den; saaledes taber ethvert Menneske den. „Var det ikke ved Skyld, han tabte den, saa var det heller ikke Uskyldigheden, han tabte. Og var han ikke uskyldig, før han blev skyldig, saa blev han aldrig skyldig“. Dette skulde man betænke, at kun ved Skyld tabes Uskyldigheden. Og ethvert Menneske, istedetfor at granske efter, hvad der vilde skeet, hvis Adam ikke havde tabt Uskyldigheden, skulde forsage slig „æsthetisk Nysgjerrighed, komme ihu, at han har selv bragt Syndigheden ind i Verden, har selv tabt Uskyldigheden ved Skyld“.

Uskyldighed er ikke Umiddelbarhed, men er Uvidenhed; Adam og Eva befandt sig i Uskyldigheden i Tilstanden af Uvidenhed.

§ 4. Begrebet Syndefald. Er Uskyldigheden Uvidenhed, saa synes det, som maatte der være Forskjel paa Adams Uskyldighed og ethvert senere Menneskes Uskyldighed, og som var det lettere at forklare ethvert senere Menneskes Tab af Uskyldigheden end at forklare Adams. „Dette er imidlertid kun Tilsyneladelse“. Vistnok bliver Slægten mere og mere vidende. Men Slægtens Viden, forsaavidt den Enkelte er delagtig i den, ophæver ikke hans Uskyldigheds Uvidenhed. Det er ikke selve Kundskaben, der afgjør, om et Menneske er uvidende eller ej, men den Kundskabens Tilegnelse, der er betinget af Skyld. „Den mest Kundskabsrige kan for den Sags Skyld godt tænkes i Besiddelse af Uskyldighedens Uvidenhed. Og naar et Menneske er falden, saa er han vidende, hvor kundskabsløs han end er. Slægtens voxende Viden, reflekteret som Kundskaber i den Enkelte, betager derfor paa den ene Side ikke Uskyldigheden dens

Charakter af Uvidenhed; paa den anden Side gjør den det heller ikke lettere at forklare den Seneres Fald end Adams.

Hvorledes tabes nu Uskyldigheden? I strengere Forstand kan ingen Videnskab give Svaret herpaa. Kun Psychologien kan paapege Muligheden af dette Tab. Man har ladet Forbudet, at vore første Forældre ikke maatte spise af Kundskabens Træ, føde Synden i Adam (Usteri). Lader man imidlertid „Forbudet betinge Syndefaldet, saa lader man Forbudet vække en concupiscentia. Her har allerede Psychologien overskredet sin Competence. En concupiscentia er en Bestemmelse af Skyld og Synd før Skyld og Synd, som dog ikke er Skyld og Synd“, idet den nemlig ikke er fremkaldt ved Synd. „Det skjønnes heller ikke, hvorledes Forbudet vækker concupiscentia“. Her have vi altsaa ikke Faldets Mulighed før Faldet, men et fuldstændigt Fald før Faldet d. e. ingen Forklaring paa Problemet.

§ 5. Begrebet Angst. Uskyldigheden var Uvidenhed, sagde vi. I Uskyldigheden er Mennesket ikke bestemt som Aand, men sjælelig bestemt i umiddelbar Enhed med sin Naturlighed. Aanden er drømmende i Mennesket. I denne Tilstand er Fred og Hvile. Men der er paa samme Tid noget Andet, der dog ikke er Ufred og Strid; thi der er jo Intet at stride med. Hvad er det da? Intet. Men hvilken Virkning har Intet? Det føder Angst. Dette er Uskyldighedens dybe Hemmelighed, at den paa samme Tid er Angst. Drømmende projecterer Aanden sin egen Virkelighed. Men denne Virkelighed er Intet; men dette Intet ser Uskyldigheden bestandig udenfor sig“.

„Angst er en Bestemmelse af den drømmende Aand og hører som saadan hjemme i Psychologien. Vaagen er Forskjellen mellem mig „selv og mit Andet sat, sovende er den suspenderet, drømmende er den et antydet Intet. Aandens Virkelighed viser sig bestandig som en Skikkelse, der frister

dens Mulighed, men er borte, saasnart den griber efter den, og er et Intet, der kun kan ængste. Mere kan den ikke, saalænge den kun viser sig“. „Angest, maa jeg gjøre opmærksom paa, er aldeles forskjellig fra Frygt og lignende“ Begreber, der referere sig til noget Bestemt, medens Angest er Frihedens Virkelighed som Mulighed for Muligheden. Man vil derfor ikke finde Angest hos Dyret, netop fordi det i sin Naturlighed ikke er bestemt som Aand.

Angesten har, hvad concupiscentia mangler, den Tvetydighed i sig, at den ikke allerede sætter Synden før Syndefaldet. Angest er en „sympathetisk Antipathi og en antipathetisk Sympathi“. Man taler derfor om en sød Beængstelse. „Den Angest, der er sat i Uskyldigheden, er da for det Første ingen Skyld, for det Andet er den ingen besværende Byrde, ingen Lidelse, der ikke lod sig bringe i Samklang med Uskyldighedens Salighed. Naar man vil iagttage Børn, vil man finde denne Angest bestemtere antydet som en Søgen efter det Eventyrlige, det Uhyre, det Gaadefulde“. „Denne Angest hører Barnet saa væsentlig til, at han ikke vil undvære den; om den end ængster ham, fængsler den ham dog i sin søde Beængstelse. Hos alle de Nationer, hos hvilke det Barnlige er bevaret som Aandens Drømme, er denne Angest; og jo dybere den er, jo dybere er Nationen. Det er kun prosaisk Dumhed, der mener, at det er en Desorganisation“.

Hvorledes tabes nu Uskyldigheden gennem denne sin Ejendommelighed, at den er Angest? Den tabes ved det kvalitative Spring, hvilket ingen Videnskab kan forklare. Men Psychologien kan vise, hvorledes Faldet i Angesten er, og hvorledes den foregaaende Bevægelse. „Den, der gennem Angest bliver skyldig, han er jo uskyldig; thi det var jo ikke ham selv, men Angesten, en fremmed Magt, der greb ham, en Magt, han ikke elskede, men ængstedes for; — og dog er han jo

skyldig, thi han sank i Angesten, som han dog elskede, idet han frygtede den“. Saa tvetydig er Faldet, som Angesten formidler. Og hvorledes kan Angesten formidle Faldet? Derved, at den bringes til sit Yderste, idet Uskyldigheden bringes paa sin Spidse. Aanden er jo tilstede i den Synthese, der er Menneskets Væsen, men som umiddelbar, som drømmende. Forsaavidt den er tilstede, forstyrrer den bestandig Forholdet mellem Sjæl og Legeme; thi dette Forhold vil netop ikke være ved sig selv, men ved Aanden. Saaledes bliver Aanden paa samme Tid en fiendtlig Magt og dog en venlig Magt, thi den vil jo sætte Forholdet. Og Menneskets Tilstand under denne Modsigelse er Angst: „Blive af med sig selv kan Aanden ikke; gribe sig selv kan den heller ikke, saalænge den har sig selv udenfor sig. Fly Angesten kan Mennesket ikke, thi han elsker den; egentlig elske den kan han ikke, thi han flyr den“. Nu er Uskyldigheden paa sin Spidse. Den er Uvidenhed, men en Uvidenhed, der er bestemt af Aand, ikke Dyrets bevidstløse Uvidenhed. Denne Uvidenhed er Angst, fordi den er om Intet. Her er ingen Viden om bestemte Gjenstande, Godt og Ondt; „men Videns hele Virkelighed projecterer sig i Angesten som Uvidenhedens uhyre Intet“.

„Endnu er Uskyldigheden der, men der behøves blot at lyde et Ord, saa er Uvidenheden koncentreret. Dette Ord kan Uvidenheden naturligvis ikke forstaa; men Angesten har ligesom faaet sit første Bytte“; istedetfor sit forrige Intet har den „faaet et gaadefuldt Ord“. Efter Genesisberetningen var dette Ord Guds Tale til Adam: „blot af Kundskabens Træ paa Godt og Ondt maa du ikke spise“. Selvfølgelig forstod ikke Adam det Ord. „Thi hvor skulde han forstaa Forskjellen paa Godt og Ondt, da denne Adskillelse først fulgte med Nydelsen“. Men Angesten har i dette Ord faaet en ny Næring, „fordi Forbudet vækker Frihedens Mulighed i ham. Hvad

der gik Uskyldigheden forbi som Angestens Intet, det er nu kommet ind i Adam selv og er atter her et Intet, en ængstende Mulighed af at kunne. Hvad det er, han kan, derom har han ingen Forestilling"; „thi ellers forudsætter man jo Forskjellen mellem Godt og Ondt. Kun Muligheden af at kunne er der som en højere Form af Uvidenhed, som et højere Udtryk af Angst“, fordi den, samlet i Forbudets Ord, er traadt ham mere umiddelbart nær.

„Efter Forbudets Ord følge Dommens Ord: da skal du visseligen dø. Hvad det vil sige, at dø, fatter Adam naturligvis slet ikke“. Men at det var en Trudsel, har han nok forstaaet. Og saaledes er ved dette Dommens Ord „den uendelige Mulighed af at kunne“, som allerede Forbudets Ord stærkt vakte, rykket endnu nærmere derved, at denne Mulighed udviser en ny og forfærdelig Mulighed som sin Følge. „Saaledes er Uskyldigheden bragt til sit Yderste. Den er i Angesten i Forhold til det Forbudne og Straffen. Den er ikke skyldig, og dog er der en Angst, som var Uekydigheden tabt“.

„Længer kan Psychologien ikke komme“. Det Næste er det kvalitative Spring.

§ 6. Angst som Arvesyndens Forudsætning og som forklarende Arvesynden retrograd i Retning af dens Oprindelse.

Her vil mindes om, at Kvinden bliver først forført, hvilket er mærkeligt, fordi Angst er hende mere tilhørende end Manden. Herom senere. Mærkeligt er det ogsaa, at Eva forføres, naar vi betænke, at hun er den „Deriverede“. Vel er hun skabt ligesom Adam, „men hun er skabt ud af en foregaaende Skabning. Vel er hun uskyldig ligesom Adam, men der er ligesom en Anelse om en Disposition, der vel ikke er, men dog kan synes som et Vink om den ved Forplantelsen satte Syndighed, der er det Deriverede, hvilket

prædisponerer den Enkelte uden dog at gøre ham skyldig⁴. Vi have her ligesom et Forspil til den Generationens Kvantiteten af Synden, Syndens Tiltagen under dens Historie i Slægten, der dog ikke gjør det enkelte Menneske skyldig, før han ved eget Fald har bragt Synden ind i Verden og i sig. Dette kun en foreløbig Bemærkning, der dog tjener til at belyse, hvorledes Angst er Faldets Forudsætning.

Betragte vi Syndefaldets Følger, da se vi atter, hvorledes den nu opstaaede Arvesynd har Angst som sin Forudsætning. „Følgen er dobbelt: at Synden kom ind i Verden, og at det Sexuelle blev sat, og det Ene skal være uadskillelig fra det Andet“. Det viser sig atter her uimodsigelig, at Mennesket, som han udgik fra Guds Skaberhaand, er en Synthese, der hviler i et Tredje. Ellers kunde umulig Synden have en dobbelt Følge. Og var Mennesket ikke en Sammenføjning af Sjæl og Legeme, saa havde ved Faldet ikke det Sexuelle kunnet komme ind. Meningen er naturligvis ikke den, at den sexuelle Forskjellighed ikke skulde i sig have været mellem Adam og Eva før Faldet; men for dem blev den først ved Faldet; først ved Faldet fik de Kjendskab til den; thi for Uvidenheden er den ikke. „Hos Dyret kan [nok] den sexuelle Forskjellighed være udviklet instinctagtig, men saaledes kan et Menneske ikke have den, fordi han er en Synthese“. Idet Aanden skal blive Aand ved at overtage sin Existens og sætte den som sin, sætter den Synthesen. Men skal den kunne sætte den, maa den først skille dens to Dele ad. Og det Yderste af det Sandselige er det Sexuelle. „Denne Yderlighed kan Mennesket først naa, idet Aanden gaar ud af sin drømmende Tilstand og bliver virkelig. Før den Tid er han ikke Dyr, men heller ikke egentlig Menneske. Først i det Øjeblik, han bliver Menneske, bliver han det ogsaa derved, at han bliver Dyr“.

„Syndigheden er da ikke Sandseligheden, ingenlunde, men

uden Synden ingen Sexualitet, og uden Sexualitet ingen Historie. Først i det Sexuelle er Synthesen sat som Modsigelse, men tillige, som enhver Modsigelse, som Opgave, hvis Historie i samme Øjeblik begynder. Denne er Virkeligheden, forud for hvilken Frihedens Mulighed gaar. Men Frihedens Mulighed er ikke at kunne vælge det Gode eller det Onde: Muligheden er at kunne. Men her kræves en Mellembestemmelse for at forklare Overgangen fra Frihedens Mulighed og til dens Virkelighed, i hvilken Mennesket har sin Opgave og sin Historie. „Denne Mellembestemmelse er Angesten“. Angst er ikke en Bestemmelse af Nødvendigheden; var Synden derfor kommen med Nødvendighed ind i Verden, saa var der ingen Angst. Men den er heller ikke en Bestemmelse af Friheden; var Synden derfor kommen ved „et abstrakt liberum arbitrium“, saa var Angst heller ikke. Angst „er hildet Frihed, hvor Friheden ikke er fri i sig selv, men hildet i sig selv“. Og saaledes viser det sig atter, naar vi gaa ud fra Syndefaldets Følger, at kun Angst kan forklare Overgangen fra den oprindelige Tilstand til Arvesynden; endog heller ikke dette, for at gentage, er nogen Forklaring i strengere Forstand.

Kap. II. „Angest som Arvesynden progressivt“.

Med Syndigheden blev Kjønsskjellen sat, og Slægten har nu ved den faaet sin Historie. „Som da Synden i Slægten bevæger sig i kvantitative Bestemmelser, saa gjør Angesten det ogsaa. Arvesyndens Følge eller Arvesyndens Tilstedeværen i den Enkelte er Angst“. Men hvert senere Individ er heri kun kvantitativt forskelligt fra Adam. Han er ligesom Adam uskyldig. Arvesynden i ham, eller Angesten, har den samme Tvetydighed hos ham som hos Adam. Skylden fremkommer kun ved det kvalitative Spring. „Derimod vil Angesten i et senere Individ kunne være mere reflekteret end i Adam, fordi den kvantitative Tilvæxt, som Slægten tilbagelægger, nu gjør sig gjældende i ham“.

„Det senere Individ er ligesom Adam en Synthese, der skal bæres af Aand; men Synthesen er her en deriveret; og forsaavidt er Slægtens Historie sat med deri; heri ligger det Mere eller Mindre i Angesten hos det senere Individ“. Men denne Angst er ikke en Angst for Synden. Dette vilde forudsætte et Kjendskab til Forskjellen mellem Godt og Ondt, der ikke er i Uskyldigheden, men først fremkommer, efterat den Frihedens Mulighed, som slummer i Uskyldigheden, ved Handling er bleven Virkelighed.

At Angesten i det senere Individ er mere reflekteret end i Adam, kommer deraf, at Angesten nu ogsaa i en anden Betydning kommer ind i Verden. Synden ikke blot kom ind i Angesten, men Synden fører ogsaa igjen Angesten med sig. „Syndens Virkelighed er nemlig en Virkelighed, der ikke har Bestaaen. Paa den ene Side er Syndens Kontinuitet den Mulighed, der ængster; paa den anden Side er Muligheden af en Frelse igjen et Intet, hvilket Individet baade elsker og frygter“. Thi saalænge et Menneske staar ligeoverfor en Mulighed, er Angst altid hans Forhold til den. Altsaa har Synden atter ført Angesten med sig saavel ligeoverfor sin egen Fortsættelse som ligeoverfor Frelsen, der begge, som Muligheder, ængste.

Den Angst, som Synden fører med sig, er vistnok „nærmest først, idet Individet selv sætter Synden; men er dog og aa dunkelt tilstede som et Mere eller Mindre i Slægtens kvantitative Historie. Og heri er det begrundet, at i det senere Individ kan Angesten i hans Uskyldighedsstand være mere reflekteret end i Adam. Men skyldig kan den aldrig gjøre ham“.

„Angest betyder da nu to Ting: Den Angst, i hvilken Individet sætter Synden ved det kvalitative Spring, og den Angst, der er kommen ind og kommer ind med Synden“¹⁾.

¹⁾ p. 48—60.

§ 1. Objektiv Angst. „Idet nu Synden kom ind i Verden, fik dette Betydning for hele Skabningen.“ Denne Syndens Virkning i den ikke-menneskelige Tilværelse, „Reflexen af Generationens Syndighed i den ganske Verden“, er det, her betegnes ved objektiv Angst. „Hvad her menes, kan jeg antyde ved at minde om Skriftstedet *ἀποκαταδοξία της κτίσεως*. Denne *ἀποκαταδοξία* er Angst, og Angesten igjen begrundet deri, at ved Adams Synd Sandseligheden nedsattes til at betyde Syndigheden, hver Gang det senere Individ ved sit Fald paany sætter Synden ind i Verden, paany nedsættes til at betyde Syndighed.“ Men Skabningen er Sandseligheden.

§ 2. Subjektiv Angst. Dette er den anden Side af Angesten som Syndens Følge, den Angst, der er i ethvert senere Individ, som Følge af, at Synden ved Adams Fald kom ind i Slægten. Den ophæver naturligvis ikke det senere Indvids Uskyldighedsstand. Han fødes uskyldig, som Adam skabtes uskyldig. At antage noget Andet „vilde ophæve al Tænkning, fordi der da blev et Individ, der ikke var Individ, men kun som Exemplar forholdt sig til sin Art, uagtet det paa samme Tid skulde sees under Individets Bestemmelse, som skyldig“.

Hvorledes kan nu Psychologien anskueliggjøre Muligheden af Overgangen fra Angesten før Faldet til Angesten som Syndens Følge i det senere Individ? „Angest kan man sammenligne med Svimmelhed. Den, hvis Øje skuer ned i et svælgende Dyb, han bliver svimmel“. „Saaledes er Angst den Frihedens Svimlen, der opkommer, idet Aanden vil sætte Synthesen, og Friheden nu skuer ned i sin egen Mulighed og da griber Endeligheden at holde sig ved. I denne Svimlen segner Friheden“. I samme Øjeblik er Alt forandret, og idet Friheden igjen rejser sig op, ser den, at den er skyldig. Imellem disse tvende Øjeblikke ligger Springet, som ingen Viden-

skab har forklaret eller kan forklare". Angst er en kvindeligt Afmagt, i hvilken Friheden daaner; psykologisk talt sker altid Syndefaldet i Afmagt. Men Angst er tillige det mest Selviske, og ingen konkret Ytring af Friheden er saa selvisk som Muligheden af enhver Konkretion. Dette er igen det Overvældende, der bestemmer Individets tvetydige sympathetiske, antipathetiske Forhold. I Angesten er Mulighedens selviske Uendelighed, der ikke frister som et Valg, men besvarende angster med sin søde Beængstelse.

Saaledes med Angesten i det senere Individ, den subjektive Angst. Der blev sagt, at den er mere reflekteret end i Adam. Det Intet, der er Angestens Gjenstand, ligesom bliver mere og mere til Noget. „Vi sige ikke, at det virkelig bliver til Noget eller virkelig betyder Noget". Dermed var det senere Individs Uskyldighed opgiven. Det er blot ligesom. „Angestens Intet er da her en Komplex af Aelser, der reflektere sig i sig selv, blive Individet nærmere og nærmere, skjønt de, væsentlig seet, dog atter i Angesten betyde Intet, men et Intet, der levende kommunikerer med Uskyldighedens Uvidenhed".

„Dette Noget, hvilket da Arvesynden stricte sic dicta betyder, er Følgen af Generations-Forholdet." Det deriverede Individ, saa vi, var allerede mere angst end det oprindelige, fordi „det Deriverede er mindre fuldkomment end det Oprindelige". Hvad allerede gjælder om den Deriverede, Eva, gjælder i langt højere Grad om det Fødte, ethvert senere Individ. Thi her kommer endnu det til, der ved Adams Fald bevirkedes, at Sandseligheden er bleven Syndighed. Dette nemlig er Generationens Historie, at Sandseligheden engang blev Syndighed, medens Individets kvalitative Spring bevirker, at den stadig paany bliver Syndighed.

Kvindens Liv er mere anvist det Sandseliges Omraade end Mandens. Det viser sig, naar man betragter hende fra „hendes ideale Synspunkt“, Skjønheden, og under „hendes ethiske Synspunkt“, Prokreationen. Derfor er Kvinden ogsaa mere angst end Manden, og i denne Forstand er hun den Svagere. Den større Angst har sin Grund deri, at væsentlig er Kvinden Aand som Manden. Men Synthesens tvende Modsætninger, som Aanden skal sætte, er hos Kvinden traadt stærkere ud fra hinanden, idet hun er mere bunden til det Legemlige. Dette gjælder Kvinden i Forhold til Manden, at hun er mere angst, og det er derfor naturligt, at idet Synden indkom i Verden, det skede gennem Kvinden.

Ligeledes er det let at erkjende, at ogsaa det senere Individ fra Generations-Forholdets Side har mere Angst end det oprindelige. I Undfangelsens Øjeblik er Aanden „længst borte, og derfor Angesten størst. I denne Angst bliver det nye Individ til. I Fødselens Øjeblik kulminerer Angesten anden Gang i Kvinden, og i dette Øjeblik kommer det nye Individ til Verden“¹⁾. „Men jo mere Angst, jo mere Sandselighed. Det prokreerede Individ er mere sandseligt end det oprindelige, og dette Mere er Generationens almindelige Mere for ethvert senere Individ i Forhold til Adam“. Men netop fordi Sandseligheden her har et Mere af Magt i Individet, „bliver Aandens Angst, idet den skal overtage den, en større. Som Maximum ligger her det Forfærdelige: at Angst for Synden frembringer Synden. I Angestens Afmagt søger Individet, men netop derfor er han baade skyldig og uskyldig“.

Det Noget, som Arvesynden er, betyder dernæst B: „Følgen af det historiske Forhold“²⁾. Det Mere, som fra

¹⁾ pag. 70.

²⁾ p. 72—85.

denne Side er hos det senere Individ, er dette: en dunkel Viden om, at Sandselighed kan betyde Syndighed, „samt en dunkel Viden om, hvad Synden forevrigt kan betyde, samt en misforstaaet historisk Tilegnelse“ af det Historiske, at Sandselighed i Slægten betyder Syndighed, „hvorved Pointet, den individuelle Oprindelighed, udelades, og Individet uden videre forvexler sig selv med Slægten og dens Historie“. „Naar vi nu tænke os det senere Individ, da har ethvert saadant en historisk Omgivelse, i hvilken det kan vise sig, at Sandseligheden kan betyde Syndighed. For Individet selv betyder den det ikke“, saalænge han endnu ikke er falden; „men denne Viden giver Angesten et Mere. Aanden er da ikke blot sat i Forhold til Sandselighedens Modsætning (saaledes hos Adam), men til Syndighedens“. Og denne dunkle Viden giver mere Angest. Maximum, som her kan fremkomme, er dette: „at Individet i Angest, ikke for at blive skyldig, men for at ansees skyldig, bliver skyldig“. „Et Individ kan fra sin tidligste Opvaagnen være saaledes stillet og paavirket, at Sandselighed for ham er bleven identisk med Syndighed. Føjes nu hertil den Forvexling, at Individet forvexler sig selv med sin historiske Viden om Syndigheden og i Angestens Blegnen uden videre subsumerer sig selv qva Individ under Syndigheden, forglemmende Frihedens: dersom Du gør ligesaa, da er det højeste Mere tilstede“.

Kap. III. „Angest som den Synds Følge, hvilken er Syndsbevidsthedens Udeblivelse“.

Mennesket, sagde vi, var en Synthese af Sjæl og Legeme i Aand. Et Udtryk for det Samme er: Mennesket er en Synthese af det Timelige og det Evige¹⁾. Det Timelige i sig er den uendelige Rækkefølge, det Ene efter det Andet, uden noget hvilende Punkt. Det Evige er den absolute Hvile, det

¹⁾ p. 85.

absolut Nærværende, det værende Indholdsfulde. Det Evige er derfor Aandens Element, som det Timelige er Sandselighedens. Thi med Sandseligheden er Rækkefølgen sat i Tid som i Rum. Mennesket er Synthesen af begge. Idet Aanden nu vil sætte den, bryder det Evige ind i det Timelige. Det Evige gennemtrænger det Timelige, men det Timelige saa at sige afskærer det Evige, der trænger ind i det¹⁾. Herved fremkommer Øjeblikket. Øjeblikket er det Tidsmoment af det Timelige, der er fyldt med det Evige. Med Øjeblikket er Begrebet Timelighed fremkommet. Timeligheden er den Tilværelse, hvor Tiden bestandig afskærer Evigheden, og Evigheden bestandig gennemtrænger Tiden²⁾.

Ved denne Opfattelse af Øjeblikket kan man faa den Standsning ind i Tilværelsen, uden hvilken de christelige Begreber ere en Umulighed. Omvendelse, Forsoning, Forløsning forudsætte, at Udviklingen i Historien, saalidt som i det individuelle Liv, gaar fremad i uforstyrret Kontinuitet. Opstandelse, Dom forudsætte samme Brud i Kontinuiteten fremad, som de nævnte Begreber seet tilbage³⁾.

Timeligheden, som fremkommer ved Øjeblikket, er altsaa Mediet, i hvilket Mennesket realiserer sin Synthese af det Timelige og det Evige. Det Evige var Aanden. Saalænge Aanden er drømmende, er det Evige blot en Mulighed. Men Muligheden er det Tilkommende. Og Muligheden fremkalder Angst. Saaledes var Adams Forhold til det Evige Angst. Saalænge det Evige imidlertid endnu blot er Mulighed, er Synthesen endnu ikke sat, og Øjeblikket er endnu ikke. Men idet Adams Handling har forvandlet Muligheden til Virkelighed, er Øjeblikket sat, og Timeligheden fremkommen. Men Adams Handling var et Fald; og derfor fremkom Timeligheden³⁾ som

¹⁾ p. 90.

²⁾ p. 92.

³⁾ I en Note tilføjes: „Af Bestemmelsen Timelighed som Syndighed

Syndighed. Det gjælder om Timeligheden som om Sandseligheden, i sig er den ikke Syndighed. Men paa Grund af det faktiske Forhold, at det var ved et Fald den kom til, er den bleven Syndighed. Ligeoverfor ethvert senere Individ gjælder det altsaa ligesom om Sandseligheden, at for ham er Timeligheden ikke Syndighed, førend den ved hans Fald gjøres dertil.

Man kan af det, her er udviklet, ogsaa erkjende, hvorfor det er en saa fortabt Tilstand, udelukkende at „leve i Øjeblikket“. Man betegner nemlig ved dette Udtryk et saadant Liv, der fastholder det Timelige, d. e. det Sandseelige, med Udelukkelse af det Evige. Øjeblikket faar for dette Liv en sørgelig prægnant Betydning: Øjeblikket er det Tidsmoment i det Timeliges Rækkefølge, der udhæves ved at udelukke det Evige og lade det Timelige ene raade.

Forholder det sig nu imidlertid engang saaledes, at Synden er kommen ind og har gjort Timeligheden som Sandseligheden til Syndighed, saa er det ny Synd at ignorere dette, ny Synd, og føder følgelig ny Angst¹⁾.

§ 1. „Aandelshedens Angst“. Betragter man Livet, vil man snart opdage, at hele Hedenskabet, det gamle som det moderne, næsten ikke kan siges at komme til Synd. Det ligger i kvantiterende Bestemmelser, af hvilke dog ikke Sydens kvalitative Spring bryder ud. „Denne Tilstand er imidlertid følger igjen Døden som Straf. Jo højere Mennesket anslaaes, desto forfærdeligere er Døden. Dyret dør egentlig ikke. Men naar Aanden er sat som Aand, da viser Døden sig som det Forfærdelige. Dødens Angst svarer derfor til Fødselens Angst. I Dødsøjeblikket befinder Mennesket sig i Synthesens yderste Spidse; Aanden kan ligesom ikke være tilstede; thi den kan ikke dø. Og dog maa den vente; thi Legemet maa jo dø“ p. 94.

¹⁾ Læseren vil nemlig erindre, hvad ovenfor blev gjort gjældende, at Synden vistnok er en Virkelighed, en Aandens og Frihedens Virkelighed, men tillige, at den ingen Bestaaen har i sig, kun bestaar ved at gjentages. Følgelig er Synden paa samme Tid, den er en Virkelighed, tillige en Mulighed og føder af den Grund bestandig Angst, saalænge den ikke er bleven en besøjet Mulighed i Angeren.

lertid ikke Uskyldighedens Tilstand, men er, seet fra Aandens Standpunkt, netop Syndighedens“. Med sine kvantiterende Bestemmelser holder Hedenskabet bestandig Tiden hen og „kommer aldrig til Synden i dybeste Forstand, men dette er netop Synden“. Mellem det antike Hedenskab og det moderne er der nu altid nogen Forskjel. Det antike Hedenskab er, „om man saa vil, Aandsfraværelse, og saaledes langt forskjelligt fra Aandløsheden, der i strengeste Forstand tilkommer det moderne Hedenskab.

I Aandløsheden er der nu, umiddelbart seet, ganske vist ingen Angst, „dertil er den for lykkelig og tilfreds og for aandeløs“. „Aandløsheden er Aandens Stagneren og Idealitetens Vrængebillede. Aandløsheden er derfor ikke egentlig dum, naar det kommer an paa at ramse, men den er dum i den Betydning, i hvilken det siges om Saltet“. (Matth. 5, 13). Om der nu end i Aandløsheden ingen Angst er, fordi Aanden er udelukket, saa er Angesten der dog, kun venter den; den ligger „skjult og formummet“. Det er med Angesten som med Døden: „Naar Døden viser sig i sin sande Skikkelse som den magre, glædelese Høstkarl, da betragter man den ikke uden Skræk. Men naar den for at spotte Menneskene, der indbilde sig at kunne spotte den, træder frem forklædt; naar kun Betragteren ser, at den Ubekjendte, der fængsler Alle ved sin Høflighed og henjubler Alle i Lystens vilde Overgivethed, er Døden, — da griber en dyb Rædsel ham“¹⁾.

§ 2. „Angest dialektisk bestemt i Retning af Skjæbne“. Aandløshedens Angst var skjult, fordi Aand mangede. Hvor Aand er, men ingen Syndens Bevidsthed, der have vi, paa Aandens umiddelbare Stadium, Angst i Form af Angst for Skjæbne. „Angest og Intet svare bestandig til hinanden. Saasart Frihedens og Aandens Virkelighed er sat, er An-

¹⁾ p. 98.

gesten hævet. Dette Intet er her Skjæbnen. Dette er, historisk seet, Hedenskabet Standpunkt. Skjæbnen er et Uforklarligt, der ikke er Aand, men hvortil Aanden dog skal staa i et aandeligt Forhold. Skjæbne er Enheden af Nødvendighed og Tilfældighed, kan derfor aldrig gribes, unddrager sig i et Intet, der fæder Angest. Saasnart Aanden fatter sig selv som Aand, og Angesten viger, saa er og Skjæbnen borte; Forsynet er traadt i Skjæbnens Sted. Men Hedenskabet var for umiddelbart til at fatte sig saa dybt aandeligt, at det kunde naa frem til Forsynet.

„Begrebet Skyld og Synd kommer ikke frem i dybeste Forstand i Hedenskabet“. Skulde det komme frem, da maatte Hedenskabet gaa tilgrunde paa den Modsigelse, der da vilde vise sig, at Mennesket bliver skyldig ved Skjæbnen. Skyld opfatter den Enkelte under eget Ansvar. Men Skjæbnen er noget Udvortes for ham, hvor han ikke staar under eget Ansvar. Skjæbnen bestemmer ham jo, ikke han selv. Skal et Menneske kunne erkjende sig skyldig, da maa han ikke føle sig en Skjæbne underlagt; han maa føle sig ligeoverfor et Forsyn, der har ladet ham hans Frihed. Og Hedenskabet, som ikke kan naa frem til Forsynet, naar derfor heller ikke til Skylden. Det forbliver bundet til sin Skjæbne, forbliver i den Angest, som er Følgen af, at Syndsbevidstheden udebliver. Det Samme kan erkjendes paa de umiddelbare Genier. De have den samme Angest; ogsaa de staa under Skjæbnen¹⁾.

§ 3. „Angest dialektisk i Retning af Skyld“. I Hedenskabet kunde Syndsbevidstheden ikke indtræde i sin Dybde, fordi Aanden var for umiddelbar, ikke besindede sig saa dybt paa sig selv, at den naaede Forsynet. I Jødedommen have vi den samme Angest, der kommer af Syndsbevidst-

¹⁾ p. 101—106.

hedens Udebliven, men her af en anden Grund. Her er allerede mere Reflexion; derfor har Jødedommen Forsynet, og ikke Skjæbnen. Men Reflexionen gaar ikke dybt nok til at hæve Angesten, fordi den ikke naaar Skyldens rette Erkjendelse. Den Angst, der er i Jødedommen, er netop Angst for Skylden. „Skylden viser sig for Jøden som en Magt, der udbreder sig alle vegne, og som dog Ingen i dybeste Forstand kan forstaa, medens den ruger over Tilværelsen“. Saalænge kun Offeret, som Israeliten bragte sin Gud, skal forklare den, er den uforstaaet. Og det kan kun gjøre Forstaaelsen vanskeligere, at Offeret skal gjentages. Først Forsoningens Offer en Gang for alle har givet Virkelighedens Forklaring af Synden, og dermed muliggjort et virkeligt Forhold til den, der kan ophæve Angesten. Endnu hos Jøden er Skylden et gaadefuldt Noget, der hindrer Syndens Erkjendelse. Og Følgen er, at hans Forhold til Skylden er Angst.

Det Samme kan erkjendes paa det reflekterede Geni, det religiøse Geni, d. e. det Geni, der vender sig mod sig selv, sin egen Genialitet, for at besinde sig religiøst paa sig selv. Idet han vender sig mod sig selv, opdager han Forsynet, og han opdager, at et Menneske kan blive skyldigt for Gud. Han opdager Skylden som Frihedens egen Mulighed, og tillige det, hvorved Friheden tabes. Nu følger denne Skyld ham overalt: han frygter at blive skyldig. „Frihedens Forhold til Skylden er Angst, fordi Friheden og Skylden endnu begge ere Mulighed. Men idet Friheden saaledes med al sin Liden-skab ønskende stirrer paa sig selv og vil holde Skylden borte, saa der ikke er et Fnug af den at finde i Friheden, da kan den ikke lade være at stirre paa Skylden, og denne Stirren er Angestens tvetydige“. Atter her er det Syndsbevidsthedens Udebliven, som gjør, at Forholdet til Skylden er Angst. Det er nemlig blot Skyldens Mulighed, han har opdaget. Saa-

snart han erkjender, at den er en Virkelighed i ham, er Angesten synden, og Angeren traadt i Stedet¹⁾.
 Kap. IV. „Syndens Angest eller Angest som Syndens Følge i den Enkelte“. Naar Synden er indtraadt, saa bliver dog Angesten, eller rettere, der fødes som Syndens Frugt, ny Angest. Thi Synden er om end Virkelighed, saa dog paa den ene Side en uberettiget Virkelighed, paa den anden Side ikke et Moment, men en sat Fortsættelse. „Det individuelle Livs Historie gaar fremad i en Bevægelse fra Tilstand til Tilstand“. Men indenfor Synden sættes enhver Tilstand „ved et Spring“. Som Synden kom ind i Verden, saa vedbliver den at komme, hvis den ikke standses. Men enhver dens Gjentagelse er dog ikke en simpel Konsekvens, men et nyt Spring. Forud for ethvert saadant Spring gaar en Tilstand som den nærmeste psykologiske Tilnærmelse. Og i enhver Tilstand er Muligheden tilstede, og forsaavidt Angesten. Saaledes er det, efterat Synden er sat. Thi kun i det Gode er Enhed af Tilstand og Overgang.

Det faldne Menneske kan nu i Angesten indtage en dobbelt Stilling til Synden: han kan frygte Syndestanden selv, og han kan frygte at komme ud af den. Læseren vil se, at Angestens Gjenstand, om den end som altid er en Mulighed, og altsaa et Intet, dog i denne Formation er noget Bestemt. Her er Forskjellen mellem Godt og Ondt gaaet som en fuld erkjendt Realitet ind i det faldne Menneskes Bevidsthed. Hans Angests Gjenstand er enten det Onde og dets Konsekvens eller det Gode.

§ 1. „Angest for det Onde“. Den har en dobbelt Form, svarende til, at Synden i Mennesket er a) en uberettiget Virkelighed, b) en Fortsættelse.

a) Det er ikke Angeren, der anerkjender den virkelige

¹⁾ p. 111—114.

Synder for at overvinde dem; men det er Angesten, der i Følelse af Syndens Uberettigethed vil negte virkelige Synder. Istedetfor at anerkjende de foreliggende Synder som virkelige, sofisterer Angesten for Mennesket for at faa dem til Synder, der kunne begaaes, og ængstes nu for dem¹⁾).

b) Synden er i sig selv en Fortsættelse, naar den engang er sat; den er „Konsekvens, om den end er en Frihed fremmed Konsekvens. Altsaa et Menneske kan synke dybere i Synden“. Og dette „kan“ er Angestens Gjenstand. Jo mere denne Angst (for at synke dybere) slappes, desto mere betyder det, at Syndens Konsekvens er gaaet Individet over *in succum et sanguinem*, og at Synden har faaet Indfødsret i Individualiteten.

c) En tredje Form, „Angesten for det Onde“ kan antage, er en afnægtig Angers, der mangler den sande Angers Alvor. Et Menneske kan angre den Synd, han har begaaet, men uden den redelige Beslutnings Had til Synden. Anledningen viser sig nu næste Gang igjen; han ser Fristelsen komme. Men istedetfor at optage den gudelige Kamp med den betages han af Angst for at falde. Han staar som en Tilskuer ved sig selv, han skjælver i Angst for, at Fristelsen skal sejre; den kommer nærmere, hans Angst stiger; den

1) Vi hidsætte Kierkegaards egne Ord, da vi deaværre ikke ved, om vi har forstaaet hans Abstraktioner ret: „Den satte Synd er vel en ophævet Mulighed, men den er tillige en uberettiget Virkelighed. Foraaavidt kan Angesten forholde sig til den. Da den er en uberettiget Virkelighed, skal den igjen neges. Dette Arbejde vil Angesten paatage sig. Her er Tumlepladsen for Angestens snilde Sofisteri. Medens Syndens Virkelighed holder Frihedens ene Haand i sin isnende Højre, ligesom Kommandanten (i Don Juan), gestikulerer den anden Haand med Skuffelsen og Bedraget og Blendværkets Veltalenhed“. p. 117. 118. Pag. 119 heder det videre: „I a) er Angesten for Syndens Virkelighed, ud af hvilken den sofistisk frembringer Muligheden, medens den, ethisk seet, synder. Angestens Bevægelse er her den modsatte af den i Uskyldigheden, hvor den ud af Syndens Mulighed (psychologisk talt) frembringer Virkeligheden“.

kommer over ham, han falder, og nu kaster han sig med en senderknusende Anger over sin Synd. Men næste Gang opføres den samme Scene¹⁾.

Det Eneste, der kan redde fra denne falske Anger ligesom for den besnærende Angest for Synden, er Tro, Mod til at tro, at Tilstanden selv er en ny Synd, Mod til at forsage Angesten, hvilket kun Troen formaar, uden at den derfor tilintetgjør Angesten, men bestandig selv evig ung vikler sig ud af Angestens Dødsejeblik. Dette formaar kun Troen; thi kun i Troen er Synthesen evigt og hvert Øjeblik mulig²⁾.

At Alt, hvad i denne Paragraf er udviklet, tilhører Psychologien, er let at indse. „Ethisk drejer Alt sig om at faa Individet rigtigen stillet til Synden“. Og denne rigtige Stilling er Angeren. Men i samme Øjeblik er han, i Ideen seet, hjemfalden til Dogmatiken. „Angeren er den højeste ethiske Modsigelse, dels fordi Ethiken ved at fordre Idealiteten maa nøjes med at modtage Angeren“, dels fordi Angeren ikke formaar at hæve den Synd, som den dog attraar at hæve. Dette kan først ske i Dogmatiken i Forsoningen; først i den bliver ogsaa Arvesyndens Begreb tydeligt³⁾. „Desuden sinker Angeren Gjerningen, og denne sidste er det egentlig Ethiken fordrer. Til sidst maa da Angeren faa sig selv til Gjenstand“, idet det Øjeblik, man benytter til at angre, bliver en Undladelse af den Gjerning, Ethiken i hvert Øjeblik fordrer. Angeren er bragt paa sin Spidse, naar den er bragt derhen, hvor den vil „ophæve sig selv ved ny Anger, og hvor den da synker sammen“.

§ 2. „Angest for det Gode (det Dæmoniske)“. Dette er den anden Form for Angesten som Syndens Følge i Syn-

¹⁾ p. 121.

²⁾ „... dels fordi Angeren bliver dialektisk tvetydig med Hensyn til hvad den skal hæve, hvilken Tvetydighed først Dogmatiken bærer i Forsoningen, hvori Arvesyndens Bestemmelse bliver tydelig“. p. 122.

deren. Den omtalte Form var Angst for det Onde. „Denne Formation er, seet fra et højere Standpunkt, i det Gode“. Denne Form er: „Individet er i det Onde, og ængstes for det Gode“. Det er det Dæmoniske. „Syndens Trældom (§ 1) er et ufrit Forhold til det Onde; men det Dæmoniske er et ufrit Forhold til det Gode. Det Gode betyder naturligvis Frelsens Mulighed. Medens Syndens Træl (§ 1) ønsker Frelsen, saa gjør Frelsens Mulighed Dæmonen angst. „Det Dæmoniske bliver derfor først ret tydeligt, idet det berøres af det Gode, hvilket da udenfra kommer til dets Grændse. Det er af denne Grund mærkeligt, at det Dæmoniske i det nye Testamente netop først viser sig ved Christi Træden til det“. Det Dæmoniske er altsaa Angst for det Gode. Friheden er i den Dæmoniske bunden i Ufriheden¹⁾; Friheden er tabt. Nu viser sig Muligheden af atter at vende tilbage til Friheden. Og denne Mulighed fremkalder Angst. Det Gode er nemlig Friheden i Individet²⁾.

Det Dæmoniske er Ufriheden, men Ufriheden, naar den vil afslutte sig mod det Gode. „Dette er og bliver en Umulighed; den beholder altid et Forhold til det Gode, Friheden. Denne er ene det Berettigede; derfor kan Ufriheden ikke løsrive sig for ethvert Forhold til den. I denne Modsigelse, at det Dæmoniske efter sit Væsen vil, hvad det ikke kan, ligger dets Kval. Det Gode er det Overmægtige. Og i Berøringens Øjeblik, om ikke før, bryder det Dæmoniskes Angst frem.

Ufriheden i Form af Angst for det Gode er det Dæmo-

¹⁾ Denne Udtryksmaade er naturlig begrundet deri, at den personlige Aand er skabt med Frihed. Det personlige Væsen bliver ufrit paa en ganske anden Maade end Dyret, der fremdeles er i sin oprindelige naturbundne Tilstand. Synderens Ufrihed er et Udtryk for hans oprindeligt medskabte Frihed. At gaa nærmere ind paa dette, vilde føre mig for vidt.

²⁾ p. 128.

niske. „Friheden kan imidlertid være tabt paa forskjellig Maade, og saaledes ogsaa det Dæmoniske være forskjelligt. Friheden kan være tabt legemlig-sjælelig; den kan være tabt aandelig. — Man vil ogsaa af den givne Bestemmelse have seet, at „jeg tager Begrebet: det Dæmoniske i en vid Udstrækning, dog vel at mærke, ikke længer, end Begrebet rækker“. I. Friheden tabt sjælelig-legemlig. „Legemet er Sjælens og saaledes igjen Aandens Organ. Saasnart dette tjenende Forhold ophører, saasnart Legemet revolterer, saasnart Friheden sammensværges sig med Legemet mod sig selv, da er Ufriheden tilstede som det Dæmoniske“. „En overspændt Sensibilitet, en overspændt Irritabilitet, Nerveafficerlighed, Hysteri, Hypochondri ere alle Nuancer deraf, eller kunne være det“. Hvad der er afgjørende, er det Dæmoniskes Kjendemerke, om Individet er angst for Redningen. „Det yderste Extrem i denne Støer er, hvad man ogsaa i Almindelighed kalder: den dyriske Fortabthed“¹⁾. II. Friheden tabt aandeligt. „Denne Form af det Dæmoniske er saare udbredt, og her mødes de forskjelligste Fænomener“. Det Dæmoniske berører naturligvis ikke paa det forskjellige Indhold, de Enkeltes Tankeliv kan have, men paa Frihedens Forhold til det givne Tankeindhold og til det Forhold, som hans Tankeliv kunde havt, hvis han ikke havde forhindret sig selv deri. Her kan det Dæmoniske „ytte sig som Magelighed, der tænker: „en anden Gang“; som Nysgjerrighed, der ikke bliver til mere end Nysgjerrighed (istedetfor at gaa over til Arbejde paa sig selv), som uredeligt Selvbedrag, som kvindelig Blødgthed, der fortæster sig til Andre, som from Ignoreren (af det Gudeliges: de te fabula narratur), som dum Travlhed“. „Frihedens Indhold, intellektuelt seet, er Sandhed, og Sandheden gjør Mennesket frit. Men netop derfor er Sand-

¹⁾ p. 143.

heden Frihedens Gjerning“. Sandheden er for den Enkelte kun derved, at han selv ved Handling sætter den i sit eget Liv. Dersom et Menneske paa anden Maade vil forholde sig til Sandheden; dersom han vil holde den ude fra sit personlige Liv, og dersom han gjør dette, fordi han er i Angest for Sandhedens Magt over sig, — saa have vi et Fænomen af det Dæmoniske. Visheden, Inderligheden opnaaes kun derved, at et Menneske i Gjerning indlever sit Tankeindhold. Visheden, Inderligheden „afgør derfor, om et Individ er dæmonisk eller ikke“. Det skal da vise sig, „at f. Ex. Vilkaarlighed, Vantro, Religionsspotteri ikke, som man i Almindelighed tror, mangler Indhold, men mangler Vished, aldeles i samme Forhold som Overtro, Servilisme, Devotisme.“ Visheden mangler, fordi disse Fænomener „ligge i Angest for Indholdet“ og derved bevise sig at sortere ind under det Dæmoniske. Det Dæmoniske kan vise sig ved ethvert Forhold til Sandheden, ikke blot ved Vantroen, ikke blot ved hvad man kalder Overtro. „En Tilhænger af den stiveste Orthodoxi kan ligesaa godt være dæmonisk. Han ved det Altsammen; han nejer sig for det Hellige; Sandheden er som et Indbegreb af Ceremonier; han taler om at møde for Guds Throne og ved, hvormange Gange der skal bukses“. Men Visheden har han ikke, fordi der om Ceremonier ingen Vished kan gives, og Sandheden skyr han¹⁾.

Her kan forøvrigt fremkomme Fænomener, der have en ydre Lighed med Anfegtelsen. Men indvortes seet er Forskjellen altid klar. Den Anfegtede attraar at naa det, som Anfegtelsen hindrer ham i. Saaledes den, der anfegtes af Frygt for at gaa til Alters: han ønsker at gaa til Alters. „Den Dæmoniske derimod vil selv bort, efter sin stærkere

¹⁾ p. 146 flg.

Vilje (Ufrihedens Vilje), medens en svag Vilje i h m vil hen til det". Dette maa man fastholde, at Ufrihedens Vilje ikke er absolut eneraadende i den D moniske. Ogsaa Frihedens Vilje er, omend nok saa svagt, tilstede i Selvmodsigelsen ¹⁾. Inderligheden og med den Visheden gaar aldrig tabt ved en ydre „Mechanisme“, men alene derved, at Mennesket lukker sit Hjerter af mod at optage Sandheden i sig som sit Liv. Og den Angst for det Gode, som kundg r sig heri, er det D moniske ²⁾.

Hvad er Visheden og Inderligheden ³⁾? Den er Alvor. Som Exempel kan tjene Macbeth. Da han har myrdet Kongen, udbryder han:

Ty h danefter

Fins ingenting allvarligt mer p  jorden:

Fl rd alltihop! F rbi med n d og  ra!

Utspildt  r livvets vin, — ej mer  n dr ggen

Fins kvar at yfvas  ver.

Macbeth var en Morder, og dermed var for ham alt Alvor gaaet ud af Livet. Men enhver Individualitet, der har tabt Inderligheden, kan paa samme Maade sige: Utspildt  r livvets vin, — ej mer  n dr ggen fins kvar at yfvas  ver, og forsaavidt ogsaa sige: H danefter fins ingenting allvarligt mer p  jorden: fl rd alltihop. „Thi Inderligheden er netop den Kilde, der springer til et evigt Liv, og hvad der fremkommer af denne Kilde, er netop Alvor.“

Hvad er nu Alvor igjen? „Alvor er et h iere og det dybeste Udtryk for, hvad Gemyt er. Gemyttet er en Umidelbarhedens Bestemmelse, hvorimod Alvor er Gemyttets

¹⁾ p. 151 Noten.

²⁾ p. 152.

³⁾ p. 155 flg.

erhvervede Oprindelighed.“ Alvorets Modsætning er Vane. „Vane opstaar, saasnart det Evige gaar ud af Gjentagelsen. Naar Oprindeligheden i Alvoret erhverves og bevares, da er der en Sukcession og Gjentagelse; saasnart da Oprindeligheden udebliver i Gjentagelsen, saa er Vanen der. Den alvorlige Mand er netop alvorlig ved den Oprindelighed, med hvilken han kommer tilbage i Gjentagelsen“. Her strækker ikke Følelsen eller Begeistringen til. „Jeg vil tage et Exempel. En Gejstlig skal hver Søndag fremsige den befalede Kirkebøn, eller han skal hver Søndag døbe adskillige Børn. Lad ham nu være begejstret; den Ild gaar ud. Kun Alvoret formaar regelmæssig hver Søndag med samme Oprindelighed at komme tilbage til det Samme“.

„Men dette Samme, Alvoret igjen skal komme tilbage paa med samme Alvor, kan kun være Alvoret selv; ellers bliver det Pedanteri“. „Til at gjøre Noget med Alvor hører først og fremst at vide, hvad der er Alvorets Gjenstand“. „Denne Gjenstand har ethvert Menneske; thi det er ham selv“. Den, som ikke blev alvorlig ved Tanken paa sig selv, hvad han saa forresten blev alvorlig ved, — han er en „Spøgefugl“. Alvoret kommer frem i Sjælen, naar den i Inderlighed griber det Evige i sig. Med Inderligheden er og Visheden given. „Saasnart Inderligheden mangler, er Aanden endeliggjort. Inderligheden er derfor Evigheden, eller det Eviges Bestemmelse i et Menneske“. Vil man derfor studere det Dæmoniske, da skal man blot se paa, hvorledes det Evige opfattes, og hvorledes Menneskene stille sig til det. Alle dæmoniske Fænomener have det fælles, ikke at ville tænke Evigheden alvorlig d. e. med den Inderlighed, som den personlige Forvisning om sin egen Evighed giver. Thi det Dæmoniske er angst for Evigheden, „og Angesten hitter paa hundrede Udflugter“¹⁾.

¹⁾ p. 163.

Kap. V. „Angesten som frelsende ved Troen“.

„Dersom et Menneske var et Dyr eller en Engel, da vilde han ikke kunne ængstes. Da han er en Synthese, kan han ængstes, og jo dybere han ængstes, jo større Menneske“. Kun maa man lægge Mærke til, at her tænkes paa den rette Angest. „Angest er Frihedens Mulighed; kun denne Angest er ved Troen absolut dannende“; thi kun denne Angest var det, som udsprang deraf, at Mennesket har Aand. Denne Angest, de uendelige Muligheders Angest, „der fortærer alle Endeligheder, opdager alle deres Skuffelser, den frelser et Menneske, naar den fører ham til i Troen at kaste sig i Forsynets og Forsoningens Arme“. „Den, der dannes ved Angesten, han dannes ved Muligheden; og først den, der dannes ved Muligheden, dannes efter sin Uendelighed“. Muligheden er det tungeste af Alt at bære. Den, som „gaar ud af Mulighedens Skole og ved bedre Besked, end et Barn om sin ABC, om, at han absolut Intet kan fordre af Livet, og at det Forfærdelige, Fortabelse, Tilintetgjørelse bor Dør om Dør med ethvert Menneske, og tilgavns har lært, at enhver Angest, for hvilken han ængstedes, i næste Øieblik kunde komme over ham“, — han skal prise selv den haardeste Virkelighed, idet han „mindes, at den dog er langt, langt lettere, end Muligheden var det“. Skal Muligheden nu absolut og uendelig danne et Menneske, da maa han være redelig mod den; han maa se den aabent under Øine og ikke ved menneskelig Sandsynlighedsberegning ville frikjøbe sin Sjæl for nogen Angest. Da endeliggjør han kun sin Sjæl og bedrager sig for det Højeste. Og han kommer aldrig til Troen. Hans Tro bliver en Endelighedens Klogskab, „som hans Skole var Endelighedens“. Han maa forstaa at identificere sig med enhver menneskelig Ulykke, som kan komme indenfor hans Fantasi. Han maa ikke „kjende nogen Endelighedens Ud-

flugter, hvorved han slipper. Da har Mulighedens Angest sit Bytte i ham, indtil den frelst maa afgive ham til Troen; andendsteds finder han ej Hvile, thi ethvert andet Hvilepunkt er kun Snak, om det end i Menneskenes Øine er Klogskab. Se derfor er Muligheden saa absolut dannende“. „Kun nægter jeg ikke, at den, der dannes ved Muligheden, er udsat, ikke som de, der dannes ved Endeligheden, for at komme i slet Selskab, skeje af paa forskjellig Maade, men for et Fald: det er Selvmordet. Hvis han, idet han er begyndt Dannelsen, misforstaar Angesten, saa den ikke fører ham til Troen, men fra Troen, da er han fortabt“.

„Idet da Individet ved Angesten dannes til Troen, da vil Angesten netop udrydde, hvad den selv frembringer. Angesten opdager Skjæbnen. Men idet da Individet vil fortrøste sig til Skjæbnen, da slaar Angesten om“, og han føler, at Skjæbnen kan han ikke fortrøste sig til. „Thi Skjæbnen er som Angesten, og Angesten er som Muligheden: et Hexebrev“. Griber han nu ikke fejl og griber en Sandsynlighed, hvorved han synker ned i Endeligheden, — da vil Angesten opdrage ham for Troen paa Forsynet. Og i Forsynet er der Hvile¹⁾. „Saaledes ogsaa i Forhold til det Andet, Angesten opdagede: Skylden. Den, der blot ved Endeligheden lærer sin Skyldighed at kjende, han er fortabt i Endeligheden, og han lærer aldrig, „at han er skyldig. Thi er et Menneske skyldigt, da er han *uendelig* skyldig“. Derfor vil „den, der i Forhold til Skylden opdrages ved Angesten, først finde Hvile i Forsoningen“.

„Her ender denne Overvejelse, hvor den begynder. Saa snart Psychologien er færdig med Angesten, bliver den at aflevere til Dogmatiken“.

¹⁾ p. 171.

Kierkegaard har altsaa nu bragt Synden frem¹⁾. Ved Enten — Eller var Forskjellen bleven klar imellem den æsthetiske Skjulthed, der ikke vilde aabenbare sig, og den teleologiske Suspension af det Ethiske, Prøvelsen, der ikke kunde aabenbare sig. Enten — Eller havde nemlig ved at fremdrage det Ethiske dømt den æsthetiske Skjulthed; men Prøvelsen magtede det Ethiske ikke. Paa samme Maade havde nu de tre foregaaende Skrifter sørget for, at naar Synden kom frem, den ikke blev forvexlet med hvad der laa lavere, Ufuldkommenhed, Svaghed. Thi Synden følger efter den teleologiske Suspension i Prøvelsen. Synden er deri forskjellig fra Prøvelsen: i Prøvelsen kan Mennesket opfylde det Ethiskes Fordring, men hindres deri af det Religiøse, af Guds Befaling; Synden derimod gjør det umuligt at opfylde det. I Prøvelsen vil Mennesket opfylde det Ethiske, men det tilledes ham ikke; i Synden er han fritagen paa den sørgelige Maade, at han ikke kan, om han end nok saa gjerne vil²⁾.

Derfor er „Synden afgjørende for en hel Existensfære“. Med Synden kommer Christendommen frem. Men før Synden er Christendommen ikke. Det er derfor af yderste Vigtighed, at Synden opfattes ret.

Hvad vil nu det sige, at i Synden kan Mennesket ikke opfylde det Ethiske? Oprindeligt maa han jo tænkes at kunne have opfyldt det. Han maa altsaa have tabt Magten dertil. Men hvad er det Ethiske? Det er Idealet for Frihedens Liv. Det Ethiske er Aandens egen, selvstændige Gjennemførelse af sit eget Væsen. Og Aandens Væsen er: med Frihed at udvikle sine Gaver. Tabe Evnen hertil d. e. tabe Friheden kan den altsaa kun gennem en Frihedens Handling. Frihed

¹⁾ Uv. Efterskr. p. 201.

²⁾ ibidem p. 199.

kan tabes kun ved Frihed. Ved Synden taber Mennesket denne Evne til at opfylde det Ethiske. Synden er altsaa en Frihedens Handling. At den som Frihedens Handling unddrager sig Videnskabens Forklaring er klart, da Videnskaben efter Kierkegaard kun efterviser, hvad der fremgaar med Nødvendighed.

Hvilken er nu Betydningen af denne Frihedens Handling, som vi kalde Synd? Det er den, at Friheden tilintetgør sig selv. Med denne Handling sker Overgangen fra Tilstanden: at kunne, til Tilstanden: ikke at kunne. Friheden sætter en Beskaffenhed, som ikke før var, og som sprang frem i selve Frihedens Handling. Det er en uberettiget Beskaffenhed (Kvalitet), den satte; men da det var Friheden, der satte den, saa andrager den for Individet Skyld. Med Skylden er det, Friheden i Syndehandlingen ophæver sig selv. Kun uskyldig er Friheden; skyldig er den Ufrihed.

Med Synden er Livet altsaa indtraadt i et kvalitativt forskelligt Stadium fra det oprindelige. Og det Ejendommelige ved dette nye Stadium er dette, at Friheden er tilintetgjort, det Ethiske selvfølgelig urealisabelt, og Mennesket i Behov af en Frelse, om han atter skal kunne realisere det Ethiske og i det sin Frihed. Frelsen maa ophæve den med Synden satte Ufrihedens Kvalitet og gjengive den oprindelige Kvalitet. Saalænge man ikke antager, at Synden sætter en ny Kvalitet, saa er man fremdeles indenfor Hedenskabet og førchristelige Stadier. Hermed er da ogsaa Svaret givet paa det Spørgsmaal, om da ikke det ethiske Standpunkt kan realisere Gjentakelsen. Kun i Gjennemførelsen af det Ethiskes Fordringer er Gjentakelsen mulig. Men Synden overflytter Mennesket i en Livstilstand, hvor han ikke har Evnen længer, som er Betingelsen for det Ethiskes Opfyldelse¹⁾.

¹⁾ Forat vi imidlertid ikke skal lægge mere i disse Bestemmelser,

Synden selv er altsaa Handling, d. e. Frihedens Handling. De foregaaende psykologiske Tilstande, af hvilke Frihedens Handling springer frem, og de efterfølgende kunne derfor fremstilles. Men disse ere ikke som Tilstande seet selve Synden og medføre ikke dens Nødvendighed; da ophørte den at være Frihedens Handling d. e. Synd. Synden kan ikke forklares, og dens Beskrivelse er kort: Synden er den Frihedens Handling, som sætter en uberettiget Virkelighed. Men vistnok er enhver Tilstand, der er uberettiget, seet ikke under Tilstandens Synspunkt, men under Frihedens som Menneskets eget Værk, den er Synd, og derfor ny Synd hvert Øjeblik, den bestaar. Dette er det Ejendommelige ved den ved Synden frembragte uberettigede Virkelighed. Den kan ikke faa den Hvile, der hører det Gode til, den berettigede Virkelighed, som Friheden satte. Forsaavidt nemlig Friheden ved Synd satte den uberettigede Virkelighed, forsaavidt drages den paany, hvert Øjeblik til Ansvar for den. Friheden er skyldig ikke blot i dens Tilblivelse, men ogsaa i dens Bestaaen.

Tilstanden før den første Synd er naturligvis ikke Synd. Tilstanden, der følger efter den, er derimod dens Frugt, og dermed er Mennesket ansvarligt for den og skyldigt i den. Denne Tilstand er derfor i sin Bestaaen Synd, ikke som Tilstand, men fordi den er bleven til ved Synd. Af den kan

end der virkelig ligger i dem, tør vi ikke overse, at her kun er Tale om den Side ved det Ethiske: at kunne opfylde det erkjendte Gode. Her tales ikke om, hvilke de etiske Fordringer nu ere. Den nye Kvalitet er derfor blot dette rent formale: ikke at kunne, hvad man dog erkjender, at man skal. Der tales ikke om den Modsætning, som den H. Skr. betoner, de Ting, de Gjerninger, som det faldne Msk. øver, de Følelser, som ere de raadende hos Msk., i Modsætning til det rene, fuldkomne Liv, Adam før Faldet besad — altsaa med eet Ord, her er ikke Tale om den reale Side ved det Sædelige, men blot om den subj.-formale.

atter fremgaa ny Synd, mere kvalificeret end den selv. Men sker det, da sker det ved en ny Frihedens Handling. Dette er den senere Tilstands Lighed med den, som gik forud for den første Synd. Men der er ogsaa en Ulighed og det en væsentlig. Overgangen senere fra Synd til mere Synd er dog indenfor Syndens Kvalitet. Der sættes vistnok hver Gang et Nyt; men dette Nye er kun Fremadskriden i den Kvalitet, som engang er tilstede; det er ikke Frembringelse af den nye Kvalitet selv. Endvidere er den nye Handling, som al Handling, vistnok en Akt af et Væsen med Frihed, men med tabt Frihed, altsaa en Ufrihedens¹⁾ Handling. Friheden har nemlig sin Konsekvens. Og Frihedens Konsekvens fører det med sig, at den uberettigede Virkelighed vil enten tages tilbage, eller udvikles. Det Første sker i Angeren, den Frihedens Handling, hvorved den tager tilbage sin syndige Handling ved at erkjende sin Skyld. Det Andet sker i den Konsekvens, til hvilken Friheden som Ufrihed er bunden fra sin første syndige Handling af.

Disse Tilstande er det nu „Begrebet Angst“ nærmest opholder sig ved. Hertil har Kierkegaard havt en særegen Grund. Idet han vilde bringe Synden til Samtidens Bevidsthed, kunde han jo gjøre dette paa flere Maader. Han kunde gjøre det i dogmatisk Fremstilling. Dogmatiken forklarer²⁾ nemlig ikke Syndens Tilblivelse, men lærer, hvad Synd er. Han kunde

¹⁾ Vi sige ikke en Nødvendighedens Handling. Nødvendighed kommer slet ikke indenfor denne Sfære. Frihedens Modsætning er ikke Nødvendighed efter Kierkegaards Terminologi, men Ufrihed. Nødvendigheden hører hjemme paa den selvløse Skabnings Omraade, Friheden med dens Modsætning Ufriheden paa det personlige Livs. Nødvendigheden kan derfor aldrig tilskrives nogen Handling.

²⁾ Vi tager Ordet her i dets kierkegaardske Betydning: at erkjende en Tings nødvendige Sammenhæng. Al den Stund Synden ikke er nødvendig, kan den altsaa heller ikke forklares.

gjøre det i ethisk Fremstilling, idet han lod Ethikens Lys falde over Syndens Handlinger, lod dens Idealitet lyse og dømme¹⁾. Saaledes gjorde han det ikke. Han valgte den psykologiske Fremstilling af Syndens Tilstande, dens Mulighed, dens Virkelighed. Han gjorde dette, fordi han troede, at derved blev Synden dog tydeligst kjendelig. De psykologiske Tilstande ere Syndens Følge i Menneskets Liv. Gjen-nem sit eget Indre kjender man Synden bedst. Og den, som ikke bliver opmærksom paa den her, han kjender den dog ikke, om end hans Forstand kjender den nok saa godt. Idet han derfor drager Angesten frem, der paa samme Tid er Syndens oprindelige Moderskjød og det Moderskjød, ud af hvilket Syndens Udvikling gaar frem lige til det dæmoniske Standpunkt, saa har han draget den Sjælens Tilstand frem, paa hvilken ethvert Menneske i sig lærer Synden at kjende. Syndens dogmatiske og ethiske Bestemmelser ere derhos saaledes berørte, at hvor Angsten blot ere erkjendt, der vil ogsaa Synden ved denne Bog være erkjendt.

Det gjælder ogsaa fremdeles, hvad vi i Anledning af Enten-Eller ytrede, at det er Livs-Fremstillinger Kierkegaard giver. Han vil lade os erkjende, hvorledes det i Livet gaar til baade med Synden og med Frelsen. Vi have i denne Bog nærmest med Faldet at gjøre. Men Frelsens Mulighed maa holdes aaben. Til den henviser han derfor tillægsvis i Bogens sidse Kapitel; ikke til Frelsen selv, men til den psykologiske Tilstand, som betinger, subjektivt seet, dens Mulighed. Den, som giver sin Sjæl hen i Uendelighedens Hav af forfærdende Muligheder og med levende Fantasi holder fast paa dem og lader dem trænge ind paa sig, saa han slip-

¹⁾ Dette er skeet i den særlig saakaldte christelige Del af Forf.-Virksomheden.

per ethvert Støttepunkt i den virkelige Verdensgangs Sand-synlighed, slipper ethvert Støttepunkt i Endeligheden, — hans Sjæl gennemtrænges saaledes af Angest, at han ikke finder Hvile ved noget Andet end ved at klamre sig om Troen paa Forsynet og kaste sig i Forsonerens Naades-Arme. Denne Interesse for det virkelige Liv, Interessen af at orientere Menneskene i dette, er det, som har betinget Fremstillingen i Begrebet Angest, og at Kierkegaard netop valgte gennem en psykologisk Skildring at drage Synden frem¹⁾.

Foruden af Synden have vi ogsaa faaet en dogmatisk Bestemmelse, ved Siden af den psykologiske Skildring, af Arvesynden. Arvesynden er Syndens Moderskjød for enhver følgende Synd i Adam og for den første som for enhver følgende Synd hos ethvert senere Individ. Og dette Moderskjød er Angesten, den Angest, som er Følgen af Adams Fald. Sagen stiller sig ethisk noget forskjellig for Adam og enhver Senere, medens den psykologisk er den samme. Den Angest, som ved Faldet kom ind i Adam, var hans Skyld, gjorde ham skyldig. Men ved Forplantelsen og ved Slægtens Historie gaar den over i ethvert senere Individ, forud for deres Fald. Arvesynden er derfor i det senere Individ det Tilsvarende til Uskyldighedens Angest hos Adam. Arvesynden medfører derfor ingen Skyld. Arvesyndens Angest er vistnok større end Uskyldighedens Angest. Men det er kun et Mere indenfor den samme Uskyldighed. Skyldig kan et Menneske ikke blive ved Andet end ved egen Handlen. Derfor er ethvert Menneske, som fødes, aldeles uskyldigt ganske som Adam. Hvad der forplantes, er vistnok den Angest, som kom i Adams Væsen efter Faldet, men ikke det ved den, som er betinget af Skylden, ikke den onde Begjærlighed. Hvad der forplan-

¹⁾ Se Efterskr. p. 201.

tes, er blot den større Angst, som er begrundet i Slægtsammenhængen med den indkomne Syndighed og deri, at Sandseligheden ved Synden nu engang var bleven Syndighed. Arvesynden er derfor ikke nogen Synd, men kun den psykologiske Tilstand af Angst i ethvert senere Menneske, som er ham medfødt og for ham kan blive Anledning til Syndefaldet. Kan blive det, men naturligvis ikke paa nogen Maade medfører det som uundgaaeligt.

Synden altsaa er den Frihedens Handling, hvorved Mennesket sætter den uberettigede Virkelighed og derved binder sig selv som Ufrihed til denne Virkeligheds Konsekvens. Det Ethiske, det Gode, den berettigede Virkelighed *kan* Mennesket *ikke* længer realisere. Den psykologiske Tilstand, som svarer til Synden, er Angst. Arvesynden bevarer paa samme Tid Slægtsammenhængen (ved at forplante i Menneskets Væsen Syndens Angst) og hvert Individets væsentlige Selvstændighed indenfor Slægtsammenhængen (ved ikke at gøre ham skyldig, men blot at afgive den sjælelige Disposition, af hvilken Syndefaldet, og med det Skylden, kan fremgaa).

Med Synden er altsaa Immanensen brudt. Er Synden, da er hele Philosophien og alle de Livsanskuelser, der i de tidligere Skrifter ere dragne frem, de være æsthetiske, de være ethiske, de være ethisk-religiøse, Noget, som svæver i Luften. De hvile alle paa den Forudsætning, at trods alle Svagheder, Ufuldkommenheder, Fejltagelser (det er deres Syndsbebegreb) kan Mennesket dog i Livet, som det er, (det naturlige Liv, Immanensen) naa sit Ideal. Erkjendes Synd at være, da er Immanensen selv sunken i Synd, og der fordres et nyt, overnaturligt Liv, (Transscendensen), hvis Idealet skal kunne naaes.

Vi ere nu avanceret ganske nær Christendommen. I Erkjendelsen af, at Synd er, bryder Christendommen frem. Chri-

stendommen er det nye, det overnaturlige Liv, Transscenden-
sen, der dømmer Immanensen, for nu selv at sætte Menne-
skene istand til at naa Idealet¹⁾.

(Fortsættes).

1) Som Appendix til „Begrebet Angst“ udkom endnu samme Aar (1844) en liden Piece betitlet „Forord, Morskabslæsning for enkelte Stænder efter Tid og Lejlighed af Nicolaus Notabene“. Den driver skjæmtende Gjæk med det store Ord, der føres i hans Tid, og med dem, der føre det, fremfor Alle Prof. J. L. Hejberg. At denne lille Piece udkom nu og var holdt i den Tone, havde sin Grund deri, at Begrebet Angst var holdt i den Tone, der kunde behage maaske „DHrr Objective“. Ved denne Morskabslæsning skulde de betages ethvert Haab om, at den Haand, fra hvem alle disse Bøger antoges at skrive sig, kunde nogensinde forbedres og blive brugelig for dem. (Uv. Efterskr. p. 202).

Om Jesu Syndefrihed.

Dr. E. F. B. HORN.

Saa sikkert begrundet som Læren om Jesu Syndefrihed er i den Hellige Skrift og saa indlysende dens Rigtighed maa være for Enhver, der ser den i dens Forbindelse med Christi guddommelige Personlighed og med hans tredobbelte Embede, saa har den dog neppe hverken i den gamle eller i den nyere Dogmatik faaet den Betydning, som den fortjener. Jeg undertager her vistnok Schleiermacher, der som bekjendt betragter Christi Person væsentligst fra denne Syndefriheds Side og endog vil, at Christi Guddommelighed ingen anden Gyldighed og Betydning skal have end den, som ligger i hans Syndefrihed og dækkes af denne ¹⁾. Men netop denne Omstændighed, at Schleiermacher ikkun kan gjøre Jesu Syndefrihed til Hovedsynspunkt ved at stille Guddommeligheden i Skygge, kan vel gjøre det betænkeligt for Andre at fremdrage Syndefrihedsdogmet og give det en mere central Stilling i Christologien. Som man sædvanligvis ser det behandlet i de dogmatiske Systemer — og jeg regner da med saagodtsom alle fra de gamle Dogmatikeres af indtil de nyeste — faar man det Indtryk, at Dogmets Betydning mest er denne negative, at havde Jesus

¹⁾ Se Udviklingen i hans Glaubenslehre 92, §§ 2—105.

ikke været syndefri, saa havde han ikke kunnet være Gud-menneske, og da havde han heller ikke kunnet forsone for Andre; han havde fortjent Døden for sin egen Synd. Man kan jo Intet indvende mod at give Theorien denne antithetiske Vending, forsaavidt man derved vil hente et Bevis for, at Jesus virkelig var syndefri. Men man kan alligevel ikke lade sig nøje med, at Sagen tages paa den Maade. Saaledes som man plejer at tage den, afgjør Dogmet om Jesu Syndefrihed endog Intetsomhelst med Hensyn til Jesu Guddommelighed. Man kan ikke fra det Ene slutte sig til det Andet. Det kunde jo ogsaa for en overfladisk Betragtning se ud, som om Jesu Syndefrihed ene og alene er en Bestemmelse ved ham som Menneske, og at han ikke behøvede at være Gud eller Guds Søn for at være den syndefri; thi til et Menneskes Væsen hører jo slet ikke med Nødvendighed Synden. Er det da godtgjort, at Jesus var syndefri, saa har man vistnok bevist, at han var et rent og helligt, et sandt og rigtigt Menneske, men Intetsomhelst afgjort om hans Guddommelighed, ikke godtgjort, at han ogsaa havde en guddommelig Natur. Saadan er nu vistnok den almindelige Betragtning, og herpaa har det vel grundet sig, at man har havt Schleiermachers mistænkt for i Grunden at være Arianer, siden han vil have Frelserens Person udelukkende betragtet fra Syndefrihedens Synspunkt.

Vi ville dog ikke her videre indlade os paa Schleiermachers Christologi. Hvad der paaligger os, er nærmere at undersøge Syndefrihedens Begreb, ikke just saadan som den overhovedet eller hos Alle maa være, men saadan som den maa være hos En, der har at optræde og virke som Forlæser for en syndefuld Slægt. Fejlen hos flere Dogmatikere er allerede den, at de have taget Syndefrihed for alment. De have i Jesu Syndefrihed ikke lagt noget Andet, end hvad der vilde ligget i f. Ex. Adams, dersom han havde

bestaaet i Fristelsen, eller i Englenes. Men det er nødvendigt, at vi i Jesu Syndefrihed se en kvalificeret Form af en saadan almen Syndløshed. Hvorledes den bliver kvalificeret, og hvori dens Eiendommelighed bestaar, vil da blive Gjenstand for vor Undersøgelse.

Det første og nærmeste Synspunkt, hvorfra man kan betragte Jesu Syndefrihed, er vistnok det, at man stiller ham i Klasse med Mennesker. overhovedet, betragter ham som Menneskens Søn, og prøver hans Færd paa samme Prøvesten, som alle Mennesker skulle prøves. Naar flere Skriftsteder f. Ex. Es. 53, 9: „Han havde ikke gjort Vold, og der var ikke Svig i hans Mund“, 1 Petr. 2, 22 fig.: „han, som ikke haver gjort Synd, der blev og ikke fundet Svig i hans Mund, som ikke skjendte, der han blev overskjendt, ikke truede, der han led o. s. v.“, Joh. 8, 46: „Hvo af Eder kan overbevise mig om nogen Synd?“ gjøre det klart, at Jesus har været uden Synd, da ser man tydeligt af disse Steder, at Skriften vil have ham maalt med et menneskeligt Maal, bedemt som et Menneske, der er ansvarligt efter Guds Lov, saaledes, at Resultatet bliver, at Jesus alene svarer til dette Maal og staar sig for denne Domstol, medens alle andre Mennesker ikke saaledes kunne retfærdiggjøre sig. Da Jesus opfordrede Jøderne til at komme frem med de Beskyldninger for Synd, som de kunde rette mod ham (Joh. 8, 46), vilde han vistnok hermed ikke, at de skulde stille andre Fordringer til ham end de, som man overhovedet kan stille til et Menneske. Sammenhængen viser jo, at den „Synd“, hvorom der her kunde være Tale, var en saadan, der, hvis han havde haft den, ogsaa maatte kunne have gjort det tænkeligt, at han havde ført usandfærdig Tale (v. 45, 46), altsaa en eller anden menneskelig Synd eller Skrøbelighed, hvilken de nu maatte være istand til at finde hos ham. Grunden hertil var naturligvis den, at Jøderne dengang ikke opfattede ham anderledes end

som en Lærer, en Rabbi, altsaa som et Menneske blandt andre. Af andre Steder i Skriften bliver det imidlertid klart, at Jesu Syndefrihed maa gives en dybere og videre Betydning. Jeg vil strax nævne Jesu Fristelse. Naar Jesus fristes, da maa vi betragte denne Fristelse som enhver Andens, nemlig som et Incitament til at synde. Vistnok kunne vi paa Forhaand vide, at den Hellige ikke vilde eller kunde synde; men dette ophæver ikke Fristelsens Realitet. I en tidligere Afhandling i Theol. Tidsskr.¹⁾ har jeg søgt at forklare, hvorledes Jesu Fristelse kunde faa Realitet for ham, selv om det var umuligt, at han kunde ligge under for den. Fristelsen var for ham en Ildprøve, en Skjærsild, som maatte gennemgaaes for hans ethiske Charakters fuldkomne Udvikling. Men hvad der her er os mest magtpaaliggende at lægge Mærke til, er Fristelsernes Art. Man ser jo tydeligt, at hvad han fristes til, ikke er saadanne almindelige menneskelige Synder som de, der dagligdags plage enhver af os, men til ganske særegne Misbrug af Gaver og Evner, Fristelser, hvis Braad blive os ganske uforstaaelige, dersom vi ikke lægge en anden Maalestok til Grund end den sædvanlige. Naar Jesus her fristes, saa er det ikke som slet og ret Menneske, men som Profeten, som „Guds Søn“, der nys ved Daaben havde faaet Indvielse til sin Gjerning og var kommen til levende Bevidsthed om, hvad der nu forelaa ham at udrette. „Er du Guds Søn“, siger Fristeren til ham, „da sig, at disse Stene vorde Brød“, ligesaa „Er du Guds Søn, da kast dig ned herfra“. Som „Guds Søn“ tiltales han altsaa, ikke som et blot og bart Menneske. Fristelsen har altsaa kun Realitet for Jesus, forsaavidt der appelleres til Noget i hans Egenskab af Guds Søn: den gaar ud paa at faa ham til at misbruge sin Mirakelgave, for derved at skyde en Gjenvej til det Maal, han som Guds Søn,

¹⁾ Theol. Tidsskr. 6te Bind 2det Hefte.

som den store Profet har foresat sig at naa¹⁾. Vi føres her ind paa et psykisk Felt, der ligger langt højere end det, hvorpaa andre Dødelige befinde sig, og vi have derfor megen Vanskelighed for ret at sympathisere med denne hele Fristelseshistorie, i den gjenfinde vor egen Kamp, Smerte eller Sejer. Vi gjenfinde her slet ikke disse Fristelser til Vellyst, Gjerrighed, Forfængelighed, Blødagtighed, hvormed vi have at kjæmpe. Det vilde ialfald være en stor Misforstaaelse af Fristelseshistorien, om man troede, at Braaden laa i Saadant. Den Synd, det Fald, som Fristeren havde for Øje, var altsaa af kvalificeret Art, noget ganske Enestaaende, for Jesu Person Eiendommeligt; og det Faktum, at Jesus sejrede i denne Fristelse, giver derfor hans Syndefrihed et ganske eiendommeligt, kvalificeret Præg, der ikke væsentligt vedkommer ham som Menneske, men som „Guds Søn“, som den, der havde et enestaaende Embæde i Verden, et Kald at regte, hvilket Ingen før eller siden har havt.

Et andet Sted, som tydeligvis henfører Jesu Syndefrihed til noget Højere hos ham end hans Menneskelighed, er Hebr. 7, 26: „Thi en saadan Ypperstepræst sømmede sig for os, som er hellig, uden Skyld, ubesmittet, adskilt fra Syndere og ophejet over Himlene“. Sammenhængen viser, at Forfatteren til Hebræerbrevet vil have Jesu enestaaende, sande Ypperstepræstedømmes Forskjel fra det levitiske væsentlig bestemt saaledes, at det sidste beklædes af syndige Mennesker, der havde nok med at rense og ofre for sig selv (v. 27), medens Jesus som den syndefri var saaledes stillet, at han kunde engang for alle med et eneste Offer forsonse al Verdens Synd. De første Prædikater, hvormed Jesus som Ypperstepræst betegnes, *ὁσίος*, *ἀνάνος*, *ἀμικτός*, angaa Syndefriheden; strax efter læse vi

¹⁾ Se min Afh. Om Jesu Fristelse bl. a. S. 183: „Ved en emanciperet Brug af Mirakelgaven kunde han naa sit Maal uden Møje og Smerte, men Herredømmet blev helt igjennem jordisk, verdsligt“.

μεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν, hvorved Overgangen banes til *ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γένόμενος*. Meningen af dette kan vel ikke være tvivlsom. Som den Syndefri er Jesus „adskilt fra Syndere“, og i Kraft af dette igjen „ophejet over Himlene“. Jesu Syndefrihed maa her gives en dybere Betydning og større Bærevidde end den, som Syndefrihed overhovedet involverer. Man forstaar ikke, hvorfor En, blot fordi han er syndefri, skal være „adskilt fra Syndere“, og endnu mindre, hvorfor han derfor skal være „ophejet over Himlene“. Mennesket var jo skabt af Gud til at bo paa Jorden (Gen. 1, 26), og var det nu forblevet i den Uskyldighedsstand, hvori det var skabt, altsaa syndefrit, saa var deraf kun blevet Følgen, at Gud havde ladet det bo i det Paradis paa Jorden, hvor han havde sat det (Gen. 2, 15; 3, 24), ikke at det var bleven *ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν*. Her se vi da aabenbart, at Jesu Syndefrihed som saadan er tillagt en større og videre Betydning end den, man faar frem ved kun at hense den til hans menneskelige Natur.

Paa Spor til en Løsning af denne Vanskelighed føres vi vistnok ved den gamle Lære om en *communicatio idiomatum*. Dog maa jeg tilstaa, at saadant som de gamle Dogmatikere have bestemt dette Dogme, finder jeg ikke noget passende genus, hvorunder Eiendommeligheden ved Jesu Syndefrihed bliver at hense. Det skulde da være enten første eller tredje. Det første, g. *idiomaticum*, giver os Ret til at sige, bruge det Udtryk om Christi hele, guddommelige Personlighed, at han er syndefri, men oplyser endnu ikke Noget om, hvilken Realitet der ligger i en saadan Dom. Man faar ikke vide, hvorfor der kan siges om ham, og hvorledes der kan være en Virkelighed i det, at han ogsaa som „Guds Søn“ har bestaaet i Fristelsen eller overhovedet vist sig uden Synd. Det tredje genus, g. *apotelesmaticum*, giver os Ret til at antage en forenet Virksomhed i begge Naturer til Fuldbringelsen af

Forlæsningsverket, Vi tør altsaa efter dette nok antage, at Jesu guddommelige Natur har været medvirksom, hjælpende, understøttende for at frembringe hans Syndløshed, navnlig for at give ham den Magt, hvormed han bestod sig under Fristelserne. Men da DD. alligevel strengt fastholdt, at enhver Natur kun fuldbringer det Moment i Forlæsningen, som er den eiendommeligt, saa kan den anden Naturs Bistand ikke forandre Arten, Charakteren i den Virksomhed, som væsentligt tilhører den første Natur. Vi kunne saaledes nok forstaa, at naar Jesus fristes og sejrer i Fristelsen, saa er hans guddommelige Naturs Hjælp af den Betydning, at han er istand til at udholde og sejre i en Kamp, der i Grad eller Styrke langt overgaar den, hvori Mennesker ellers stedes. Men her er der jo, som tidligere vist, ikke blot Tale om en graduel Forskjel, men om en kvalificeret. Efter det nævnte genus bliver det den menneskelige Natur, som fristes og hævder sin Syndefrihed ved at sejre i Fristelsen; men det vil være os magtpaaliggende paa en eller anden Maade at forklare, hvorledes hans guddommelige Natur kunde være Gjenstand for en Fristelse og give denne Fristelse sin Charakter. De Theologer, som i den nyere Tid have indført et nyt, fjerde genus, hvorefter Forringelsen eller Udtømmelsen af guddommelige Egenskaber i Frelserens Person under hans Fornedrelsesstand ikke blot gjaldt hans menneskelige Natur, forsaavidt denne havde Del i Guddommeligheden, men denne guddommelige Natur sely, navnlig Thomasius, Gess, Hofmann o. A., ville vel her træde frem med sin Theori og paastaa, at Eiendommeligheden ved Jesu Syndefrihed ikkun kan forklares, naar man antager en *κνωσις*, saaledes som de lære den. Jeg vil ikke benegte, at den nævnte Theori i flere Henseender har meget Tiltalende ved sig og hjælper til at klargjøre og lette Forstaaelsen af Adskilligt, der hidtil saavel i Dogmatiken som i Exegesen har været gaadefuldt og haardt, saaledes ogsaa kan-

ske dette nærværende Spørgsmaal. Men det er dog betænkeligt at ty til en Theori, som endnu i flere Henseender er saa disputabel, for at forklare en anden, og vi ville derfor se os om efter en anden Maade at løse Vanskeligheden paa.

Skulle vi se Jesu Syndefrihed i dens rette Lys, maa vi, som bemærket, ikke betragte den i Analogi med ethvert Menneskes Syndefrihed, saadan som denne maatte blive, hvis ikke Synden var kommen ind i Verden, eller hvis vi havde bestaaet os imod Fristelsen. Jesu egen Stilling i Verden var jo betinget af hans Komme til Verden, og dette hans Komme var jo igjen bestemt af det særegne Øjemed, af hans tredobbelte Embede eller Gjerning. Vi kunne altsaa trygt fremsætte følgende Theori: Havde Jesus engang først paataget sig at frelse Menneskene fra Synden, saa havde det været et brudt Løfte, om han ikke havde fuldbragt denne Frelse. Han havde da ikke holdt sit Ord, og den himmelske Fader havde da — for at tale menneskeligt — kunnet imputere ham Uordholdenhed, eller en utvetydig Synd. Han havde altsaa ikke været den syndefri. Vi ville altsaa forsaavidt kunne forstaa, at Jesu Syndefrihed trods dette Begrebs negative Form dog i Virkeligheden kongruerer hans hele Kald og Gjerning, hans tredobbelte Embede, følgelig bliver et Attribut ikke blot ved hans Menneskelighed, men ved hans hele Personlighed „Guds Søn“. Vi maa her mindes Fristelseshistorien. Fristerens Forsøg var netop rettet paa den Gjerning, der forelaa Jesus som Forløser, nærmest som Profeten, men vistnok ogsaa som Ypperstepræsten og Kongen. Fristeren vilde vel ikke faa ham til at svigte dette Kald og ligefrem bryde sit Løfte; Djævelen er altfor kløgtig til at tro, at saadanne Opfordringer til ligefrem Synd havde frugtet Noget. Derimod frister han ham saaledes, at han vil faa ham til at udføre denne Forløsningsgjerning paa en Maade, hvorved det ser ud, som han handler i Gjerningens og Embedets Medfør,

men i Realiteten ganske forspilder og fordærver denne Gjerning. Især træder dette frem i den anden Fristelse hos Matthæus (4, 5 ff.), men det lader sig heller ikke miskjende og-saa i de to andre Fristelser. Lad os nu fæste Opmærksomheden paa Joh. 17. Denne saakaldte ypperstepræstelige Bøn er jo som en Regnskabsaflæggelse. Efter at have udført sin profetiske Gjerning og erklæret sig villig til at lide Døden, hvorved hans hele opofrende, lidelsesfulde Mission fik sin Afslutning, fremstiller Frelseren sig i Bønnen for sin himmelske Fader og beder ham se efter, om ikke Alt er vel og rigtig udført. „Jeg haver“, siger han v. 4, „forherliget dig paa Jorden, jeg haver fuldkommet den Gjerning, som du haver givet mig, at jeg skulde gøre“. V. 6: „Jeg aabenbarede dit Navn for de Mennesker, hvilke du haver givet mig af Verden“. V. 8: „De Ord, som du haver givet mig, haver jeg givet dem, og de have annammet dem og erkjendt i Sandhed, at jeg udgik fra dig“. V. 12: „Dem, som du haver givet mig, vogtede jeg, og Ingen blev fortabt af dem, uden det Fortabelsens Barn, paa det at Skriften skulde fuldkommes“. Denne Regnskabsaflæggelse er ikke blot et saadant frimodigt Vidnesbyrd, som en efter almindelig menneskelig Maalestok Syndefri vilde have kunnet aflægge om sin Gjerning, men et Vidnesbyrd af En, der har udført en ganske enestaaende overmenneskelig Gjerning, hvilken han nu beder sin Fader at efterse, om den ikke i alle Maader til Punkt og Prikke er vel gjort. Nu maa vi her spørge: Havde der været en Mangel ved samme, havde det f. Ex. ikke lykkets ham, som det heder i v. 12, at „vogte“ dem, Faderen havde givet ham, saa Ingen gik fortabt uden den Ene, som Faderen selv havde bestemt til Fortabelse, havde Jesus da været den syndige? Herpaa maa Svaret blive: Under almindelige Omstændigheder Nej! Ingen, end ikke Gud selv, kunde forlange af noget Menneske, at det skulde vise sig som en saadan fuldkommen Profet. Gud kan for-

lange Viljens udelte Hengivenhed og Redebonhed hos alle Mennesker, men ikke en altformaaende, uovervindelig Evne til at udrette, hvad den fromme Vilje kan begjære. Forsaa-vidt havde Jesus været syndefri, selv om der havde været store Mangler ved hans udførte Gjerning, naar blot Viljens Redelighed og Udholdenhed ikke havde manglet. Men hvad vi her skulle mærke, er det, at Jesus allerede før sin Kjæds-paatagelse havde forpligtet sig til denne Gjerning, og senerehen havde han jo ved at lade sig døbe af Johannes, givet yderligere Løfte om at udføre dette af Faderen ham betroede Kald. Under dette Synspunkt vil han ogsaa selv, at hans hele Gjerning skal bedømmes. Skjønt Gjerningen oprindeligen vistnok ikke var ham en Pligt, thi Guds enbaarne Søn maa vel som saadan ikke have Pligter, saa gjør han sig dog Gjerningen til en Pligtopfyldelse. Han stiller derfor selv sin hele Gjerning, navnlig sin Død, under Synspunktet af en „Befaling“ (Joh. 10, 18). „Jeg haver“, siger han 17, 4, „fuldkommet den Gjerning, som du haver givet mig, at jeg skulde udføre“. Dette minder ogsaa om Hebr. 10, 7, 9: „Se, jeg kommer for at gjøre, Gud, din Vilje“. Hans Komme til Verden var for at gjøre Guds Vilje, og har han engang stillet sig selv ind under denne Viljes Bestemmelse, saa maa det vel ogsaa betragtes som et Brud paa indgangne Forpligtelser ikke blot, hvis han siden betænkte sig, men tillige hvis han, naar det kom til Udførelse, ikke fik udført Gjerningen saaledes, som den skulde udføres. Man kunde da dømme ham med hans egne Ord (Luk. 14, 30): „Dette Menneske begyndte at bygge og kunde ikke fuldføre det“. Han har altsaa aabenbart ved engang at paatage sig Forløsningsverket og begynde paa det, erklæret sig for at staa under den samme Dom, at svare for den samme Ret, hvorfor Enhver, som har et Kald i Verden og et Regnskab for samme at aflægge, maa være ansvarlig. Jesus, der som Guds Søn oprindeligt ikke var

under Loven, har ved sit Komme til Verden, ved at lade sig føde af en Kvinde, stillet sig selv under Loven (Gal. 4, 4) og derved selv forlangt, at hans Gjerning skulde bedømmes fra Lovens Synspunkt, d. e. bedømmes som en Tjeners Gjerning, der udfører, hvad hans Herre har befaleet ham. Det her Sagte gjælder naturligvis ikke blot Frelserverket i det Hele, men ogsaa de enkelte Led i samme. Har f. Ex. Jesus engang sagt: „Jeg vil nedbryde dette Tempel, som er gjort med Hænder, og i tre Dage bygge et andet, som ikke er gjort med Hænder“ (Mark. 14, 58), saa maatte det vistnok betragtes som et brudt Løfte, altsaa som en Synd, hvis han, naar det kommer til Stykke, ikke kan indfri det. Han burde ikke gjort et Løfte, som han ikke kunde holde.

Efter det her Udviklede strækker ikke Viljens fuldkomne Renhed og Hellighed til for at skaffe os det fulde Indhold i Jesu Syndefrihed. Vi maa ogsaa tage Evnen med. Har han engang selv stillet sit tredobbelte Embede ind under Lovens, Pligtopfyldelsens Omraade, saa har han ogsaa forpligtet sig til at svare for en Dømsstol, der tager ligesaa fuldt Hensyn til, om det udførte Arbejde er i alle Maader vel gjort, som til, om Viljen dertil har været god. Se vi nøjere efter, saa ville vi ogsaa finde, at flere af de Skriftsteder, hvor Jesu Syndefrihed fornemmelig betegnes fra den mere rent menneskelige Side eller efter menneskelig Maalestok, dog ikke ganske lade denne anden Side ude af Betragtning. Saaledes, naar Jesus siger til Jøderne (Joh. 8, 46): „Hvo af Eder kan overbevise mig om nogen Synd?“ Vi maa her mindes, hvorledes Jøderne, her da fornemmelig deres aandelige Ledere, Fari-sæerne, overhovedet betragtede Synd og Dyd. De toge selv vistnok ikke saa særdeles meget Hensyn til Viljens Renhed og Oprigtighed, derimod lagde de en ganske fortrinlig og overdreven Vægt paa Gjerningens udvortes Korrekthed efter Loven. Naar Jesus altsaa opfordrer dem til at mønstre hans

Liv og Levnet, hans Tale og Færd i det Hele, da maa han vel ogsaa tænke sig, at hvis de havde Noget at udsætte paa ham, da maatte det vel fornemmelig have været et eller andet Brud paa hin Korrekthed i det udvortes Levnet efter Lovens Bogstav. Naar det nu, som det viser sig, ikke har været muligt for dem at finde noget Saadant hos ham, — og man ved, hvor nøje de toge vare paa ham for at finde en eller anden Smaating hos ham, der kunde regnes som en Fejl, — da tør vi vel antage, at hans „Syndefrihed“ i denne Henseende maa have strukket sig videre end til en saadan Lovopfyldelse, som vilde have gjort et andet Menneske ansvarsfri efter Guds Lov. Vi maa med andre Ord tænke os, at han ikke blot har været lydig mod selve Moseloven i dens Integritet, men ogsaa gjort sig til en Træl under de Vedtægter, som i Tidernes Løb havde faaet Hævd blandt Folket. Herimod strider da ikke Matth. 12, 10 ff. og lignende Steder; thi om end Jesus har anseet hine Vedtægter forbindtlige for sig, saa følger deraf ikke, at han netop har drevet det til den Yderlighed i Lovobserversants, som i den nyeste Tid Farisæerpartiet havde villet drive det. 1 Petr. 2, 22 ff. synes vistnok ogsaa at gjælde det rent menneskelige Moment i Syndefriheden, men ogsaa her kommer der dog en Eiendommelighed tilsyne, der træder tydeligere frem, naar vi erindre os Jesu Forhold under Lidelsen. Apostelen sætter de Troende Jesu Exempel for Øje, at de skulde „efterfølge hans Fodspor“. Bestaar nu Efterfølgelsen i at have det samme Sindelag som Jesus, eller ogsaa i at gjøre hans Gjerning efter, altsaa i at vise det samme Forhold under Lidelsen? Jesus „truede ikke, der han led, men overgav det til ham, der dømmer retfærdigen“ (v. 23). Dette vil vistnok ikke involvere nogen Forskel i hine Troendes udvortes Forhold under Lidelsen fra det Forhold, som Jesus viste. Thi naar vi se til v. 18. 19, ligesaa v. 12; 3, 9 og Tonen i det hele Brev, opdage vi snart, at om end hine

Troende havde villet appellere til Lovens og Retfærdighedens beskyttende Arm mod den Uret, der blev dem tilføjet, saa havde det ikke nyttet dem noget; thi Øvrigheden selv har vel været „vrangvillig“ og utilbøjelig til at beskytte de Forfulgte. Men deraf følger ikke, at en Forfulgt ikke skulde have Ret til at søge den Lovens Beskyttelse, som han kunde faa, mod sine Forfølgere. At Jesus ikke benyttede sig af denne Ret, at han ikke, som han havde kunnet, reddede sig ved Flugten eller forlangte, at hans Sag skulde mere lovformeligen undersøges og paadømmes, giver dette hans sagtmodige Forhold en ejendommelig Charakter. Det almindelige Syndefrihedsbegreb strækker ikke til for at forklare denne Form, hvori hans Lydighed fremtraadte. Vi maa erindre os, at han jo var kommen til Verden for at lide og dø, og det havde da vistnok været et Brud paa en indgangen Forpligtelse, dersom han havde benyttet nogetsomhelst menneskeligt og tilladeligt Mid- del til at undgaa denne Død eller udhale den over den be- stemte Tid.

Nu kunde En spørge: Har da Jesus havt en dobbelt Syndefrihed, en menneskelig, forsaavidt han ikke har været delagtig i nogen af vore menneskelige, syndige Tilbøjeligheder, og en guddommelig, forsaavidt han ikke har svigtet det Løfte, han indgik, til Fuldkommenhed at udføre Forlæsningsverket? Herpaa kan nu svares Nej og Ja efter Omstændighederne, og jeg maa derfor nøjere betragte Sagen.

Man maa ikke engang indskrænke Jesu menneskelige Syndefrihed til et fuldkomment rent Sind og ulasteligt For- hold i negativ Henseende. Et Menneske synder jo ikke blot ved at ville og gjøre det Onde, men ogsaa ved at efterlade det Gode. Den, der ikke elsker sin Næste som sig selv og er villig til i al sin Gjerning at opofre sig for sine Brødre, synder jo mod det store Bud i Loven. Allerede som et syn- defrit Menneske alene havde Jesus været forpligtet til at

holde dette store Bud. Han var ikke forpligtet til at blive Menneske, men har han engang gjort sig selv til Menneske ved at fødes af en Kvinde, saa har han ogsaa stillet sig selv under Loven, under den Forpligtelse at hengive sit Liv for Menneskenes Frelse. Jeg mener, at ethvert Menneske, som fødes til Verden, har havt den Pligt paa sig at bidrage til Menneskeslægtens Forløsning. Jesu ypperstepræstelige Embede var ikke noget ganske Nyt eller Ukjendt. Det har paaligget ethvert Menneske før Jesus, at være en saadan Præst og bære Verdens Synder. Til en vis Grad have ogsaa de Fromme før Jesus gjort dette. En Moses, en Elias, en Jeremias have i ikke saa ringe Grad paa forskjellig Maade baaret paa sin Tids, sit Folks Synder, lidt for deres Misgjerninger. Men det, de have lidt, har ikke forslaaet, ikke rullet frem til nogen Forsoning, fordi de nærmest vare optagne med sine egne Synder og havde mere end nok med at bære dem, hvilket ogsaa hint Sted i Hebræerbrevet (Hebr. 7, 26 ff.) viser. Men det er klart af selve Kjærlighedsbudet, at Ingen har Ret til at vise denne Forpligtelse fra sig, nemlig at være villig til ethvert Offer, som maatte kunne forløse Slægten fra Syndetrykket. Nu, da Forløsningen er skeet, vil denne Forpligtelse være bortfalden, ialfald vil den ikke længere fremstille sig i den Form. Enhver har nu at svare for sine egne Synder. Men før Jesus kom, var det anderledes. At Jesus lod sig føde til Verden af en Kvinde, var altsaa, som Gal. 4, 4 ff. tydeligt viser, ensbetydende med, at han gik ind i en almenmenneskelig Forpligtelse, nemlig Villigheden til at tage Slægtens Syndebyrde paa sig. — Dette paalaa ham altsaa allerede som Menneske og fra den Tid, han var bleven Menneske, uden Hensyn til hans Guddommelighed. Derimod kunde det ikke forlanges af ham som Menneske alene, endogsaa som syndefrit Menneske, at han med Viljen havde forenet Evnen til at forløse for al Verdens Synd. Jeg har

tidligere omtalt denne Forskjel mellem Viljen og Evnen. Vi se nu, at Viljen til at fuldbringe Forlæsningsverket ogsaa har paaligget hans menneskelige Natur som en Forpligtelse, medens Evnen til at udføre det til Fuldkommenhed ikke kan here ligefrem med til det, han som Menneske har forpligtet sig til og er ansvarlig for.

At Evnen til at udføre Forlæsningsverket laa udenfor Omraadet af hans ligefremme Forpligtelser som syndefrit Menneske, viser sig i en dobbelt Henseende. For det Første maa det være klart, at han ikke kunde være den fuldkomne Profet og Lærer som et syndefrit Menneske alene. Som den enbaarne Søn, der er i Faderens Skjød og derfor fra Evighed kjender Faderen, har han aabenbaret Faderens Vilje og Væsen for Menneskene (Joh. 1, 17; 17, 8). Altsaa tilhører Evnen til at vidne og lære som den fuldkomne Profet hans guddommelige Natur. Ligesaa er det klart af flere Steder bl. a. Rom. 5, 5 ff., at Evnen til at gaa Deden imøde under de Omstændigheder, hvorunder Jesus gjorde det, tilsidst maa tilskrives hans Egenskab af Guds Søn. Den redeligste og mest opofrende Vilje har her ikke været tilstrækkelig. Stedet i Romerbrevet vil jo bevise det Berettigede i vort Haab (v. 5) af det Faktum, at Christus til bestemt Tid døde for Syndere, for Ugudelige. En from og opofrende Mand vil vel knapt kunne lade sit Liv for „en Retfærdig“, maaske dog for „en God“ (v. 7), fordi han som Menneske dog ser, at her er Noget, som kan være et saadant Offer værdt. Derimod vil han umuligt kunne bekvemme sig til at hengive sit Liv for „Ugudelige“, der efter al menneskelig Beregning ingen Nytte vilde have af et saadant Offer. Har Jesus nu virkelig hengivet sit Liv for „Ugudelige“ eller „Syndere“, for dem, der vare saadanne, at endog de bedste af dem tilsidst svigtede ham, fornegtede ham, da beviser dette, at en højere end menneskelig Bevidsthed drev ham, at den Hellig Aand selv op-

fylde hans Tanker og ledede hans Handlinger. Her kommer da atter hans Egenskab som den fuldkomne Profet for en Dag. Endvidere maa vi bringe i Erindring den af DD under genus apotelesmaticum opstillede Kommunikation mellem Naturerne, hvorefter hans guddommelige Natur har styrket den menneskelige til at holde ud under Kampen.

Vi komme altsaa til det Resultat, at Jesu Syndefrihed nok i den Forstand bliver væsentlig at henhøre til hans menneskelige Natur, som al Synd og saaledes ogsaa al Syndefrihed kun har real Betydning indenfor Viljens Omraade og da tillige, forsaavidt denne Vilje kun kan have en indre Kamp at bestaa, hvor den er menneskelig, ikke guddommelig. Men der maa da tillige bemærkes, at Jesus fra først af var sig bevidst, at Viljens Ulastelighed ikke var nok til at fuldbyrde det Forløsningsverk, han havde foresat sig, at ogsaa Evnen til at udføre det Besluttede hører med til hans fuldkomne Ansvarsfrihed. Forsaavidt han nu selv har vidst dette og tillige har vidst sig i Besiddelse af den guddommelige Magt, der gav en saadan tilstrækkelig Evne, maa vi da sige, at hans guddommelige Natur ogsaa hører med for at fyldestgjøre Fordringen til Syndefrihed.

Forene vi det her Udviklede med den Forestilling om Jesu hellige, syndefri Personlighed, som de evangeliske Beretninger give os, kunne vi danne os ét samlet Billede af, hvad der henhører under Syndefriheden. Som „født af en Kvinde, født under Loven“ har Jesus stillet sig selv og hele sin Forløsergjerning under et Ansvar, under sin himmelske Faders Dom, altsaa forlangt, at den skulde prøves i Henhold til den Mulighed, at det kunde have mislykket for ham, og han da have gjort sig skyldig i en Lovovertrædelse, i en Synd. Skal nu denne Mulighed ikke være illusorisk, doketisk, men have nogen Realitet paa samme Tid, som det maa indrømmes, at den dog aldrig kunde være bleven Virkelighed, saa maa vi

opfatte hele hans Gjerning som en uafbrudt Kamp, Smerte, som et eneste sammenhængende Offer. I hans menneskelige Natur som Kjød og Blod har der ligget en — vel ikke moralsk —, men fysisk Ulyst til at paatage sig denne Kamp. Kampen er rettet mod denne Menneskenaturens Utilbøjelighed. Thi Livet elsker ikke Døden, Lysten ikke Smerten. Kunde han have fuldbragt Forløsningsverket, oprettet Israëls Kongedømme, frelst al Verden, uden at det kostede ham et saadant Offer, da vilde det have været tilfredsstillende for hans eget Kjød og Blod. Fristelsen i Ørkenen gik netop ud paa at forlede ham til at vælge denne Gjenvej. Idet han nu alligevel bestod i Fristelsen, saa bekjæmpede han ikke en syndig Tilbøjelighed i sig, thi hin naturlige Ulyst til at lide Smerte og Død er ikke en moralsk, kun en fysisk Egenskab. Han har altsaa kunnet være syndefri og dog have en Kamp at bestaa for at gjøre denne Syndefrihed til aktuel Virkelighed hos sig. Den guddommelige Natur har været medvirksom i dette, ikke blot forsaavidt den har givet ham en Kraft til at holde ud i en overmenneskelig Kamp, styrket hans Vilje til at blive en fuldbringende Evne, men ogsaa forsaavidt den har givet ham den Hellig Aands, den profetiske Gaves fulde Lys til at se Opgaven i dens Klarhed og Helhed. Men, kunde man spørge, vilde ikke dette Lys overstraale Mørket og Anfægtelsen i hans menneskelige Bevidsthed? Vilde ikke hans guddommelige Naturs Kraft, Ypperlighed og Salighed neutralisere Smerten og Kampen og saaledes alligevel gjøre hans Kamp mod Synden doketisk? Herpaa maa svares Nej; thi har han engang stillet sig under Loven, under Faderens Befaling, gjort sig til en Tjener og berøvet sig selv Herligheden, saa har Følgen været den, at hans menneskelige Bevidsthed har opfattet, tilegnet sig hint guddommelige Lys saaledes, som en Tjener altid tilegner sig sin Herres Befaling, nemlig som en Anvisning, som en til ham udenfra kommende Aabenbarelse. En Tjener

har Noget at udrette, hvoraf en Anden skal drage Fordelen. Jesus har derfor væsentligt mærket denne Faderens Befaling, denne Lov som et ham paalagt Bud, i hvis Opfyldelse han endnu kun nød den ethiske Tilfredsstillelse, at gøre hvad der var ham befalet, ikke den fuldt personlige, at det Udrettede kommer ham selv tilgode. Det har været et Lys, som klart nok har betegnet Vejen for ham, men ikke i samme Grad har varmet og styrket ham*). Den Varme og Styrke, han alligevel altid har fornummet til sin Gjerning, har kun tilflydt ham draabevis, i saa knapt Maal, som behøvedes for at holde ham oppe i Kampen. Man erindre saaledes Forklarelsen paa Bjerget (Matth. 17), Engelen, der trøstede ham i Gethsemane Have. Der har ligget et Dække mellem hans Guddommelighed og Menneskelighed, som vel har tilstedet, at et Lys fra hin kom over i denne, men ingen Livs- og Varmeudvexling. Kun ved Bønnen til Faderen har han kunnet delvis gjennebryde denne Hindring og faaet netop saa Meget, som behøvedes, for ikke ganske at bukke under i Kampen. Al menneskelig Bevidsthed og Evne er successiv erhvervet, fra Punkt til Punkt tilkjæmpet. Træder Jesus ind i denne Bevidstheds-sfære, saa finder han sig i denne samme mejsommelige Succession, denne Udvikling Skridt for Skridt. Han finder sig altsaa i, at han kun Skridt for Skridt bliver sig bevidst sin guddommelige Herligheds hele Indhold; han fornemmer altsaa sin Guddommelighed paa menneskelig Vis.

Om et Menneske har Viljen til at udrette det Højeste og Bedste, som overhovedet et Menneske kan udrette, men han alligevel ikke faar det gjort, fordi han ikke har vidst, hvori denne Gjerning bestod og hvorledes den skulde udføres, da anse vi ham med Rette for angerløs, med mindre da denne

*) Se min Afh. om Jesu Fristelse S. 186: „Hans hele Virketid var derfor et Ophold i en Aandens Örken“.

Uvidenhed selv kan være forvoldt ved en tidligere Synd. Vi tør dog ikke lægge andre Dødelige det til Last, at de ikke have kunnet forløse sin Slægt fra Synden, siden vi af Guds Ord høre, at kun en Eneste, nemlig Guds enbaarne Søn har vidst om en saadan Forløsnings Mulighed og Maade. Har nu imidlertid Jesus været vidende herom og havt Evnen til at fuldbringe Forløsningen¹⁾, saa er han fra den Stund, han er bleven Menneske og derpaa har paataget sig Gjerningen, stillet i et Ansvar som ingen Anden. Hans Syndefrihed maa altsaa bedømmes i Henhold hertil. Tænke vi os Frelseren som lidet Barn, endnu ubevidst om sit fremtidige Kald, medens vel af og til en dunkel Anelse opsteg i hans Sjel, om hvad der forestod, tænke vi os nu den første Gang, da Kaldet, Anvisningen, Befalingen fra den himmelske Fader i sin fulde, strænge Klarhed gjennemlyste hans Bevidsthed; — maatte dette Lys ikke paa samme Tid, som han vistnok intet Øjeblik vaklede i sin Beslutning at være Kaldet lydig, dog fylde ham med en uhyre Rædsel? Maa vi ikke næsten tro, at han dengang, ligesom senere i Gethsemane Have, da han raabte: „Fader, er det muligt, da tag denne Kalk fra mig“, bad: „Fader, lad mig ikke vide dette, lad mig glemme det forfærdelige Syn! Thi naar jeg ikke ved det, saa har jeg ikke Ansaret“. En saadan Bøn har han dog vel ikke opsendt uden muligens i et Anfægtelsens Øjeblik, da han har

¹⁾ Et interessant Spørgsmaal, som jeg ikke har seet behandlet, er det, hvorvidt denne Viden og denne Evne kunne tænkes faktisk adskilte eller ikke. Jeg tror for min Del, at man ikke kan adskille dem, og det af den Grund, at hin Viden, dybere seet, selv i Grunden er Evnen eller med andre Ord, fordi Evnen ligger i selve Bevidstheden, i Erkjendelsens Klarhed og Urokkelighed, i Trøsten og Haabet, i de styrkende og opmuntrende Syner (man erindre sig f. Ex. Forklarelsen paa Bjerget), i Bønnen, som kun opfyldtes i Form af en styrket, levende Bevidsthed. Kunde da ingen Anden have en saadan Bevidsthed? Naturligvis ikke; thi Bevidsthedens Gjenstand var jo væsentligt den, at Jesus var Guds Søn, den, i hvem Faderen havde Velbehag.

været uvis om sig selv. Og om han har opsendt den, saa er den jo ikke bleven opfyldt. Har han derfor fra tidligt af (Se Luk. 2, 41 ff.) været i sig bevidst Forløsningens Mulighed og Maade og den ham af Gud givne Evne til at udføre Verket, saa er derved hans hele Personlighed og hans hele Liv stillet under Ansaret, og hans Syndefrihed er ikke et underordnet Prædikat til hans Person eller Gjerning, men giver et fuldt, konkret Kriterium paa hele hans Forhold i Fornedrelsesstanden. Med Rette betegnes derfor i Fil. 2: 8 hele hans Liv og Gjerning som en Lydighed indtil Døden. — Vi kunne bedst forstaa Fylden i denne gennemførte Lydighed og Syndefrihed, naar vi tænke paa, at der for ham vel ikke har eksisteret noget som helst Adiaforon, nogen ethisk Lige gyldighed. Man kan hertil indvende, at for andre Dødelige eksistere der strengt taget heller ikke Adiafora. Dette er ganske rigtigt og stadfæster det oftere Sagte, at Jesu Syndefrihed bliver væsentligt at henføre til hans Menneskelighed. Men alligevel viser jo Erfaringen, at store Stykker, lange og hyppige Tidsafsnit af vort Liv ere opfyldte med Tanker eller Sysler, der paa det Nærmeste kunne regnes for sædelige Lige gyldigheder, ikke fordi disse i sig selv ere det, men fordi vi ere uvidende, fordi Livet og dets Opgave for en betydelig Del endnu er uklar og uigjennemsigtig for os, og derfor saa mangfoldige Ting endnu ikke kunne henføres under en bestemt Rubrik af Gavnligt eller Skadeligt for de sædelige Øjemed. Det hænder vistnok hver Dag, at vi netop af saadan Uvidenhed foretage Adskilligt som, dersom vi vidste bedre Besked, vilde vise sig at være skadeligt og derfor blev os til Synd, men som vi nu paa Grund af vor Uvidenhed vel ikke kunne staa til Ansvar for. Saadant kan vistnok ikke anvendes paa Jesus. Har den store Opgave, der krævede hele hans Liv, Tanke og Opmærksomhed for at blive vel tilendebragt, saa ingen Mangel klæbede ved Udførelsen, staaet saa klar for ham, som vi

maa tro, den har gjort, da har vel denne Klarhed ogsaa udbredt sig over alle endog de mindste Enkeltheder i hans Liv. Er hans Komme til Verden ikke en Tilfældighed, men skeet i et bestemt, eneste Øjemed, saa at hans hele Liv ikkun har været en eneste Lydighed, en eneste Tjeneste (Matth. 20, 28), saa tør vi ikke heller tro, at der har været nogen Tilfældighed eller Ligegyldighed i saadanne Enkeltheder, som afhang af hans Valgfrihed. Han har ved enhver saadan enkelt Lejlighed været sig klart bevidst et sædeligt Alternativ, inden hvilket det Ené var ret, det Andet uret. Dette giver ogsaa al hans Tale og Gjerning det ham saa ejendommelige Præg af Aandsnærværelse, af pointeret Sikkerhed, af Bevidsthed om, hvad der nu netop er at sige og gøre. Han famler ikke, hvor det gjælder at svare paa et vanskeligt Spørgsmaal, men er strax færdig med det Svar, som under Omstændighederne er det eneste rette. Han behøver ikke for sig orienterende Indledninger, hvorved hans Tanke efterhaanden arbejder sig ind i Tankens Middelpunkt, men er strax fra først af inde i Sagens Kjerne og ser Alt klart for sig. Det Samme gjælder hans øvrige Gjerninger, hans Rejser hid eller did, hans Opførsel under farefulde Øjeblikke, hans Fremgangsmaade ved Undergjærningerne, endog hans Forhold, naar det Uventede indtræffer, naar man gør ham Spørgsmaal, som han ikke kan besvare, naar hans Disciple bedrøve ham ved urimelige Anmodninger o. L. Jeg behøver ikke at anføre Bibelsteder for at støtte det her Anførte; thi det vil falde Enhver ind, hvad jeg sigter til. Det Billede, som de evangeliske Beretninger her give, er saare tydeligt og anskueligt.

Jeg mener, at alt dette herer med til hans Syndefrihed, forsaavidt han i et andet Tilfælde havde manglet den fulde Evne til at udføre Forløsningsverket, som han nu engang havde taget paa sig. En mislykket Gjerning, som maatte gje-

res om igjen, et unyttigt eller overflødigt Ord, en Ytring af Distraktion eller Selvforglemmelse, hvorved det belejlige Øjeblik ikke blev benyttet, enhver nok saa liden Følgen og Vælden ved saadanne Lejligheder, hvor det gjaldt rask Beslutning, — alt Saadant maa jo regnes for et Tab af Tid og Evne, hvorved vi fjerne os et Skridt fra Maalet istedetfor at nærme os det. Saadant vil være undskyldeligt hos nvidende, kortsynede Mennesker, og den Skade, som derved forvoldes, er jo rettet paa ved den fuldkomne Gjerning, som Jesus i vort Sted har gjort. Men dersom nu Jesus selv havde gjort sig skyldig i saadanne Fejl, hvem skulde da gjenoprette hans Skade? Han havde da selv behovet en Forsoner. Det sees altsaa, at hans Syndefrihed ikke blot gjælder Viljen, men ogsaa Evnen og det udførte Verk. Skulde han forsones for al Verdens Synd, maatte han yde et Offer, udføre et Arbejde, der ikke blot røbede den bedste, reneste Hensigt, men ogsaa i objektiv Henseende var et opus omnibus numeris absolutum, hvori altsaa det ved Menneskets Synd forstyrrede Gudsbillede var gjenoprettet i ufordunklet, fuldkommen ulastelig Glands. Han har derfor ved sin Forlesning ikke gengivet os en taaletelig, passabel Retfærdighed, men en fuldkommen, saa at vi ved hans Død ere blevne fremstillede *ἀγιοι καὶ ἀμώμοι καὶ ἀνεγκλήτοι* (Kol. 1, 22) som en Menighed *μὴ ἔχουσα σκίλον ἢ ρυτίδα ἢ τι τοιούτων* (Ef. 5, 27). Denne objektive Side af Jesu Syndefrihed synes at være fremhævet i 2 Kor. 5, 21: „Den, som ikke vidste af Synd, har (Gud) gjort til en Synd for os“. „Synd“ paa første Sted maa, for at korrespondere med „Synd“ paa andet Sted forstaaes ikke som ond, uren Vilje eller Lyst; thi da vil der ingen passende Mening fremkomme, men som Lyde, Brøst d. v. s. aandelig Mangel i Bevidsthed og Evne, der svarer til den legemlige Mangel eller Lyde, som ikke kunde taales hos Offerdyrene

(Lev. 4, 3)¹). Et saadant lydefrit Syndoffer (*ἀμαρτία* paa andet Sted) var altsaa Jesus, fordi han ikke led under nogen-
sommelst aandelig Mangel eller Svaghed, men var i Besiddelse
ikke blot af den absolut rene sædelige Vilje, men ogsaa af
den fulde Bevidsthedens Klarhed og Modenhed og den hele
aandelige Overlegenhed, som maatte til for at Forløsningsver-
ket skulde lykkes. Ligesom Legemet kan lide under visse
Svagheder eller Mangler, være skjævt, forvredet paa et eller
andet Lem, forvoxet eller forkroblet, saaledes kan Aanden
ogsaa lide af en vis Forkroblethed, Skjævhed, Ensidighed,
der under sædvanlige Forhold ikke vilde betragtes som no-
gen Synd, men som hos Jesus vilde have været det, forsaa-
vidtsom saadanne Mangler vilde have lagt uovervindelige Hin-
dringer i Vejen for Udførelsen af Forløsningsverket. Han havde
da lettelig kunnet tage fejl i Et eller Andet, misforstaaet sit
Kald, forfusket Et eller Andet i sin Gjerning; men det havde
ikke gaaet an uden at Forløsningsverket derved var blevet
forfusket. *Jesus Syndefrihed bliver altsaa kongruent med hans ideale*
Menneskelighed, saadan, som den viste sig igjennem det hele
Forløsningsverk, en ideal Menneskelighed uden Plet eller Lyde,
lig de græske Gudestatuer, dog ikke i uvirksom Selvnydelse
som disse, men i Kjerlighedens Gjerning. En saadan Idea-
litet var ikke mulig uden en Forening af guddommelig og men-
neskelig Natur, som vi nu have seet, selv om det bliver hans
menneskelige Natur, der var Syndefrihedens egentlige Subjekt
og Bærer. Et saadant fuldkomment Menneske, om hvem det
med Rette er blevet vidnet: „Han haver gjort alle Ting vel“,
vil naturligvis aldrig blandt sine Brødre eller Søstre i Verden
finde sin Lige end sige sin Overmand; thi aldrig vil Nogen
ved sit Livs Ende kunne se tilbage paa et fuldkomment vel-

¹) Smkn. 1 Petr. 1, 19: „ἀμων ἀμωμον κατ ἀπλιν“.

gjort Livsarbejde. Men deraf følger nu ikke, at den hele Menneskeslægt eller nærmere bestemt hans Menighed ikke i mangfoldige Enkeltheder skal kunne drive det til en større Fuldkommenhed. „Hvo, som tror paa mig, skal gjøre større Gjerninger end disse“, har han selv sagt (Joh. 14, 12). Dette maa vi lægge nøjere Merke til, især fordi Strausz, der ellers har en rigtig Opfatning af hvad der skal til for at give det fuldstændige Begreb af Syndefrihed, har paastaet, at hvis Jesus har været en saadan ideal Personlighed, hvis Gjerning ogsaa har havt fuldkommen Idealitet og Daddellehed, saa bliver der intet Mere for Menneskeslægten selv at gjøre. Han har derfor bl. a. i sin: „Das Leben Jesu“ II, 767 sagt, at ikke den historiske Jesus har kunnet være syndefri, men kun „die Menschheit im Verlauf der Weltgeschichte“. „Sie“, hedder det, „ist der Unsündliche: sofern der Gang ihrer Entwicklung ein tadelloser ist“. At Syndefriheden betegnes saaledes, er ganske korrekt, men det er at vende op og ned paa det Faktiske, naar han tillægger Menneskeheden denne Syndløshed istedetfor Christus. Menneskehedens Udviklingsgang er ingenlunde „tadellost“. Tvertimod skridter Verdenshistorien frem gennem en Uendelighed af Fejltagelser, Forviklinger, Tautologier, Tilbageskridt og Spild af gode Kræfter. Men dette hindrer ikke, at delvis, enkeltvis større Fuldkommenhed naaes end den, som Jesus besad i sin Fornedrigsstand. Vi have vist ikke Ret til at tænke os ham som nogen lærd Viden- skabsmand eller uddannet Architect eller Musiker o. L. Men alle disse Fuldkommenheder gjælde netop kun det Fragmentariske, det Enkelte, Stykkevis i den menneskelige Livsop- gave. Som samlet, hel Personlighed vil Enhver staa uendeligt langt tilbage for ham. Endog for de høje Apostle stod han saa uendelig høit, at enhver Tanke paa Sammenligning maatte forekommet dem som en Blasfemi. Havde Frelseren havt særegen Begavelse i en enkelt Retning og med Forkjær-

lighed uddannet sig i denne Henseende, saa havde han ikke været den syndefri efter den Maalestok, som man maatte anlegge paa ham som Verdens Forløser. Ikke nogensomhelst Ensidighed, enkelt Evne, speciel Genialitet maatte hos ham betones; thi det havde været at flytte Tyngdepunktet ud af Personlighedens Midtpunkt. At han har betonet netop dette og samlet Alt derom, har gjort ham selv og hans hele Gjerning til en fuldkommen syndefri.

Endelig vil jeg berøre et Punkt, som har faaet en vis Interesse, om det end er af mindre theologisk Betydning, nemlig det, hvorvidt man af Christi Syndefrihed kan deducere, at han har besiddet en fuldkommen legemlig Skjenhed. Dette mene nu Flere, bl. a. somme af de gamle Dogmatikere, der have villet tillægge Christus ikke blot en singularis animae, men ogsaa corporis excellentia. Som bekjendt, har dette været et Stridsspørgsmaal i Kirkens ældre Historie. Af Jesu Syndefrihed tør man dog vel neppe udlede denne corporis excellentia; thi da maatte man omvendt slutte, at Hæslighed var en naturlig Folge af den syndige, onde Lyst, hvilket ingenlunde er Tilfældet. Den aandelige Skjenhed og Hæslighed svarer vistnok til en fremtrædende enten Fromhed eller Urenhed i Hjertet, men ikke saa den legemlige. Legemets Uskjenhed er kun indirekte en Virkning af Synden, nemlig forsaavidt efter Synden „Jorden er bleven forbandet“. Uskjønne, grove Træk, uharmoniske Legemsformer o. s. v. ere ganske naturlige Følger af Trællekaaret, hvorunder Menneskene i større eller mindre Grad befinde sig som Straf for Synden, en Folge af, at de gennem Slægtled maa dyrke en Jord, der bærer Torne og Tidsler, eller overhovedet syse i sit Ansigt Sved med grove eller tunge Arbejder, hvorved Legemet vansires, forkrobles, svækkes eller paa andre Maader taber sin naturlige Adel, Harmoni og Skjenhed. Har Jesus nu baaret vore Synder paa sit Legeme, lidt Straffen i vort Sted, saa kunne

vi ligesaalet tænke os, at han har været hæsliq, som at han har været skjøn i legemlig Henseende. Dog er det rettest at sætte dette hen som uvist, som Noget, om hvilket man ikke kan afgjøre Noget fra Synspunktet af hans Syndefrihed.

Slutningsbemærkning. Ser man tilbage paa den Udvikling, jeg har søgt at give af Jesu Syndefrihed, saa vil man se, at den ikke er uden en vis apologetisk Betydning, forsaavidtsom det under Deduktionen mere og mere har vist sig, at Jesus ikke kunde være syndefri paa den Maade og i den Mening, som han efter Skriften har været det, med mindre han har været mere end et Menneske, nemlig Guds Søn. De nærmere Følgeslutninger heraf høre nu ikke hid, og mange interessante Konsekventser, som saavel i det Dogmatiske som i det Ethiske kunne drages af vor Udvikling, ville vi her ikke indlade os nærmere paa. Kun et enkelt Punkt vil jeg ikke lade uberørt, fordi det, saavidt mig bekjendt, ikke har været berørt af Nogen, og fordi det ogsaa kan være skikket til at kaste et Lys tillige paa selve Emnet.

Vi have hørt, at Jesu Syndefrihed var kvalificeret og onestaaende, forsaavidtsom den viste sig i den fuldkomne Indfrielse af et Løfte, han havde givet, nemlig at frelse Verden fra Synden (Joh. 17), et Løfte, som ingen Anden havde dristet sig til at aflægge. Indfrielsen af et saadant Løfte krævede, som vi have seet, ikke blot den rene Vilje, men ogsaa en Fuldkommenhed i Evnen, hvilken kun har været mulig for Guds enbaarne Søn. Dette var jo Resultatet. Men vi tør vel ogsaa uden Betænkning underskrive Følgende: Havde et andet Menneske, der ikkun var et Menneske, gjort et saadant Løfte, da havde deraf resulteret en dobbelt Synd. For det Første havde Synden vist sig i den Ubesindighed, hvormed et Løfte var givet, som Vedkommende iforvejen burde have vidst laa over hans Evne. Men ikke dette alene. Det

havde allerede været en Synd at give et saadant Løfte, der-
 som Giveren havde vidst, at Løftet kun blev indfriet ved, at
 han lide Døden. Intet Menneske er nemlig berettiget til at
 tage Livet af sig selv eller foretage Handlinger, der ufejlbar-
 ligt udsætte ham for, at Andre skulle ham ved Livet. En-
 hver Anden, der havde gjort det Samme, som Jesus gjorde,
 idet han foresatte sig at lide Døden og virkelig ved sin egen
 Færd paadrog sig en saadan Skjæbne, havde gjort sig skyl-
 dig i en Egenmægtighed, som man fra et strengt ethisk Syns-
 punkt ikke kunde forsvare. Selvmord er og bliver dog en
 Synd, selv om man har den bedste Hensigt dermed, og kunde
 man vel kalde sliG Færd Andet end Selvmord? Ethiken har
 ogsaa et Afsnit om Løfter, s. Ex. Klosterløfter. Her læres
 med Rette, at disse strengt taget ikke kunne være tilladelige,
 hvis de gaa ud paa en Disposition over eget Liv eller over
 Evner og Midler, ved hvilken vi gjøre os selv aldeles ufri.
 I Saadant ligger der en Egenmægtighed, som ikke er tilladt,
 efterdi vi nu engang som Mennesker ikke ere vore egne Her-
 rer. Hint Løfte af Jesus, hin Selvbestemmelse, som danner
 Forudsætningen for hans Komme til Verden, for hele hans
 jordiske Liv og Gjerning, for hans Lidelse og Død, vilde alt-
 saa, hvis han havde været et blot Menneske, vistnok stemplet
 ham som en mageløs ædel, opofrende Helt, men dog ikke fri-
 taget ham for den moralske Brøst, hvorunder enhver tragisk
 Helt lider, ja netop have stemplet ham som en Overtræder,
 og hvorledes kunde han da have været Forløseren? Men det
 Ejendommelige, Enestaaende ved Jesus er det, at han er Guds
 Søn, og derfor har den Ret til at disponere over sit
 eget Liv, som intet andet Menneske har. Dette fremgaar
 klart af Joh. 10, 17 ff.: „Derfor elsker Faderen mig, fordi jeg
 sætter mit Liv til, paa det at jeg skal tage det igjen. Ingen
 tager det fra mig, men jeg sætter det af mig selv til. Jeg
 haver Magt at sætte det til og haver Magt at tage det igjen.

Denne Befaling annammede jeg af min Fader“. At et almindeligt Menneske ikke er berettiget til saaledes at disponere over sit Liv, er begrundet deri, at det ikke har „Magt til at tage det igjen“, naar det engang er sat til. Har Jesus derimod som Guds Søn denne Magt, saa har han ogsaa Ret til at sætte det til. Her kan ogsaa anføres Act. 2, 24: „ham oprejste Gud, der han havde løst Dødens Smerte, eftersom det var umuligt, at han kunde holdes af dem“. Jesu Løfte at sætte Livet til og Indfrielsen af dette Løfte maa altsaa bedømmes ganske anderledes, end om et andet Menneske havde paataget sig noget Saadant.

I.

Den senere Tidens Begivenheder i Italien, den afgørende Udgang af Kampen for Opnåelse af Frihed i det Politiske og Opnåelse af Frihed i det Religiøse, har i mere end almindelig Grad vendt dets Blikke mod Italien, der har været dette Land, der mest af alle har søgt Trykket af Paven, en Løstelse af Christenlivet ved en Udrensnings af de Vildtænder, som Pavedømmet har bestrøet det med, og en Tilnærmelse af den gamle Sandhed, som Martin Luther søgte frem i Dagens Lys. Nu, da Troensfrihed har aabnet Afgang til Hjerterne i Italien, synes endelig Tiden at være kommet at se dette Haab virkeliggjort og Italien som Det i de Vestniser, hvis Savn har nedsmukt det i Aarhundredets Udvikling med Overtro og Fordømmelse. Men med dette Fremtrædende, der kan læses Tanken af sig selv hen mod de Fortidsmænd, der kan sige sig til at give dette Haab Tryk. Haabet om en italsk Reformation knytter sig naturligt til de Mindre om den reformatoriske Bevægelse, der i det 16de Aarhundrede fik

De reformatoriske Bevægelser i Italien paa Luthers

Tid ¹⁾.

Ar

VILH. POULSEN,

Cand. i Theol.

I.

De senere Tiders Begivenheder i Italien, den sejrrige Udgang af Kampen for Opnaaelse af Enhed i det Politiske og Ophævelsen af Tvangen til Enhed i det Religiøse, har i mere end almindelig Grad vendt deres Blikke mod Italien, der haabe for dette Land, der mest af alle har følt Trykket af Pavevældet, en Fornydelse af Christenlivet ved en Udrensning af de Vildfarelser, som Pavedømmet har belemret det med, og en Tilegnelse af den gamle Sandhed, som Martin Luther løftede frem i Dagens Lys. Nu, da Troesfrihed har aabnet Adgang til Hjerterne i Italien, synes endelig Tiden at være kommet at se dette Haab virkeliggjort og Italien faa Del i de Velsigelser, hvis Savn har nedsænket det i Aarhundreders Uvidenhed, Overtro og Fordærvelse. Men med dette Fremtidshaab føres Tanken af sig selv hen mod de Fortidsminder, der kan egne sig til at give dette Haab Styrke. Haabet om en italiensk Reformation knytter sig naturlig til de Minder om den reformatoriske Bevægelse, der i det 16de Aarhundrede fra

¹⁾ Efter fem Foredrag, holdte i Missionshuset paa Opfordring af „Selskabet for Christiania Byes Vel“.

Tydskland havde forplantet sig til Italien og i store Belger udbredt sig næsten over hele Halvøen. — Derfor kan en Fremstilling af de reformatoriske Bevægelser i Italien paa Luthers Tid netop nu paaregnes Interesse, da Muligheden for en Fornyelse af disse Bevægelser er given med Ophævelsen af Troestvangen og af Pavens verdslige Magt, og Haabet derom her ved er bleven saa meget mere levende, da en streng Gjenemførelse af Troestvangen og en skarp Anvendelse af Pavens verdslige Magt netop var det, som umuliggjorde Fremtrædelsen af et Christenliv i Luthers Aand i Italien. — En Fremstilling af disse Begivenheder falder naturlig i tre Afdelinger:

- 1) Skildringen af de særlige Tilstande og Forhold, som forberedte Reformationen i Italien.
- 2) Denne Reformations Opkomst og Udbredelse.
- 3) Dens Undertrykkelse.

Det gjælder om store aandelige Bevægelser, hvad der gjælder om den største, Christendommen, at deres Indtrædelse er knyttet til en vis Udvikling, en vis Tilstand i Tiden. En saadan Bevægelse, en saadan ny aandelig Udsæd, kan kun finde Sted, hvor der er Plads for den, hvor der er en beredt Jordbund. Hvor det voxer og blomstrer, saar man ikke, og heller ikke der, hvor der ingen Jord er, hvor Frøet altsaa mangler Næring. Med andre Ord, en ny Tid kan kun afløse en gammel, hvor denne virkelig er gammel, er udlevet, fattes Livskræfterne, der kan holde de Dødsdagter Stangen, som altid er i Virksomhed. Men denne gamle Tid maa dog ikke med sine Livskræfter ogsaa have mistet Modtageligheden til at fornye disse. Der maa ved Siden af den almindelige Udartelse, som plejer at betegne den gamle Tid, ogsaa være Tegn til, at denne Fordærvelse føles som saadan; der maa være Trang

til noget Bedre, en vis Villighed til at modtage, hvad det Nye har at bringe. Disse Betingelser for, at en ny Tid, en ny aandelig Liysbevægelse, kan indtræde, plejer man at kalde dens Forberedelser. Man taler saaledes om Forberedelserne til Christendommen, til Reformationen; i det Følgende skal omhandles Forberedelserne til Reformationen i Italien.

Det, der først møder Øjet, naar man fæster Blikket paa den nærmeste Tid for Reformationen, er Tidens dybe Fordærvelse. Samfundet er ørmstukkent; Tro, Alvor og Sædelighed var veget Pladsen for sine Modsætninger. Alskens Laster gik i Svang; alle Bud traadtes paa den frækkeste Maade under Fødder. De, som skulde være et lysende Exempel for Andre, blev et advarende. Pavedømmet, som dog engang, trods de Skjævheder, der var det medfødt, havde havt en Opgave, en Mission i Tiden, og som derfor i sin Kamp for denne kunde regne paa de Bedstes Deltagelse og Alles Agtelse, Pavedømmet var nu ved sine Indehaveres Fejlgreb og ofte lastefulde Liv sunket saa dybt, at det kun ved sin verdslige Magt kunde redde et Skin af sin Indfyldelse. Et flygtigt Blik paa Paverækken før Reformationen er tilstrækkeligt til at belyse den Modsætning, der fandtes mellem Embede og Indehaver, Lære og Liv, og en lige saa overfladisk Menneskekundskab for at skjønne, hvilken Virkning det maatte øve paa Folkene og navnlig paa Italianere, der havde Anledning til at se det paa nært Hold. Sixtus IV. var ligefrem en Gudsbespotter, der paa en Indskrift lader sig kalde Gud; han var desuden delagtig i Sammensværgelser og Snigmord. Innocents VIII. opfordrede Christenheden til Korstog mod Tyrkerne, men paa samme Tid tog han Penge af Sultanen Bajasid for at holde dennes yngre Broder i Fangenskab. Den værste af Alle var dog Alexander VI., der ikke undsaar sig for at besmitte sin Stilling med de skjændigste Laster; han var Giftblander, indbød Gjæster til sig og ryddede dem afvejen med Gift, for at kunne lægge

deres Ejendomme til sin og vedblev hermed, til han selv faldt i den Grav, han havde gravet for Andre, idet han ved en Fejltagelse selv kom til at drikke af den Vin, der var beredt for en Gjest. Julius II. førte Sværdet, men det var ikke St. Peders. Han var en drabelig Krigsmand, hvis Livsformaal det var at udvide ikke Kirkens, men Kirkestatens Indflydelse og forege dens Landomraade. Derfor indgik og brød han Forbund, eftersom hans Fordel tilsagde ham det, drog i Krig og stormede i egen Person Fæstningen Mirandola. Det lykkedes ham godt nok, hvad det var hans Hensigt, at styrke Kirkestatens verdslige Magt, men det lykkedes ogsaa, hvad han ikke tænkte paa, at nedkalde over sig og sit Værk den Forbandelse, som er lyst over den, som holder Kjød for sin Arm. Var Julius II. Krigsmanden paa Pavestolen, saa var hans Efterfølger, Leo X., Verdensmanden, og han besøgte Alt, som Datiden krævede af en Mand med fin Levemaade. Han var en Ven af Lærde og selv lærd, Diplomat, Ynder og Kjender af Kunsten, en munter Jæger og Fisker, men for Kirken manglede han aldeles Interesse. „Han tog Fornøjelserne for sig“, siger Erasmus, „for Embedet lod han Petrus og Paulus sørge“. Han var imidlertid ikke blot kirkelig ligegyldig, men var afgjort vantro; thi dette hørte ogsaa med til Tidens fine Tøne. Han selv talte om Fabelen om Christus, og de christelige Troessandheder gjorde han til Gjenstand for Spas. Reformationen var ham kun en kjedelig Forstyrrelse i hans muntre Liv. Men han døde ikke saa lystigt, som han havde levet. Han fik en brat Død, men klamrede sig i sine sidste Øjeblikke til Livet og bad i sin Sjæleangst sine Tjenere: „Bøder for mig; jeg skal endnu gjøre Eder lykkelige“. Men endnu før han kunde modtage Sakramentet, var det forbi. Folket sagde om ham: „Som en Ræv har du sneget dig ind, som en Løve har du hersket, som en Hund er du død“; det var den Ligtale, som det holdt over ham. — Naar Paverne var af

den Sort, kan man tænke sig, hvorledes den lavere Præstestand kunde blive med saadanne Forbilleder for Øje. Men om ogsaa Forholdet i denne Henseende havde været anderledes, saa var dog af andre Grunde en dygtig Gejstlighed utænkelig. Ved Bessættelser af Embederne toges som oftest alt Andet end kirkelige Hensyn. Kardinalposterne bleve besatte med Pavens Yndlinge eller solgte til de Højestbydende. Bispedommerne og de højere præstelige Værdigheder overdroges til Slægtninge af Paven eller Familier, som vare beslægtede med Romerhoffet, og disse, som ikke havde anden Interesse af Embedet end Indtægterne, lod sin Embedsgjerning for den lavest mulige Pris udføre af Tiggermunke, der ikke skulde give Embedet Glands, medens de selv hengav sig til sine Fornøjelser, til sine Lyster og Laster. Og det forargelige Exempel som udgik fra Pavehoffet og Præstestanden, fandt kun altfor villigt Efterfølgelse i Samfundets lavere Lag. Neppe nogen Tid har været saa fordærvet som denne, og den overgaaes vel kun af Kejser Augustus's Tidsalder, men denne var jo hedensk. Og endda minder Skildringerne fra den Tid¹⁾ af Sædelighedsforholdene stærkt om Apostelens Skildring af Hedenskabets Raaddenhed i Rom, — saa Forskjellen mellem begge Tider vist var ubetydelig.

Men saa fordærvet Tiden var, var den dog ikke uden Interesse. Efter Konstantinopels Erobring 1453 havde en Mængde græske Lærde forladt sit Fædreland, men havde taget med sig i sin Landflygtighed en Begejstring for og Indsigt i den gamle klassiske Literatur, som de vidste at forplante, hvor de kom hen. Interessen for den klassiske Oldtid tog fra nu af et aldeles ubørt Opsving. Og denne Gjenoplivelse af Studiet navnlig af den græske Oldtid kom, som den var kaldet, Den blaserede Tidsalder trængte et saadant Pirremiddel for at holde Livsaanderne oppe. Den

¹⁾ f. Ex. Savonarolas (hos Böhlinger).

havde levet sig træt i det kirkelige Liv; den var bleven vammelig ved Scholastikens Spidsfindigheder, og den kjedede sig over Politikens Indholdsløshed. Da blev Blikket fra Tidens Jammerlighed rettet hen paa de gamle Dage og Fortidens Glands, og man følte derfra ligesom et friskt Pust strømme sig imøde, der gjorde saa godt i den kvalme Tid. Den overreflekterte Dannelse droges med en Naturdrifts Styrke henimod Oldtidens friske Umiddelbarhed, der for den udlevede Tid syntes en Foryngelsens Kilde. Derfor blev Interessen saa almindelig. Ikke blot Lærde, men alle Dannede, Mænd og Kvinder, kastede sig over disse Studier; man levede saaledes med de Gamle, at man lagde an paa at leve efter dem. Man spiste, drak og saavidt muligt, indrettede sig som de; man stræbte at tilbagetrylle et Liv, der i saa mange hundrede Aar havde været „en Saga blot“. Det følger af sig selv, at man skrev og talte Latin; men det maatte ogsaa kun være det reneste klassiske Latin, saadan som det findes hos Cicero. Intet Ord maatte bruges, som ikke havde Hjemmel i hans Skrifter. Erasmus fra Rotterdam fortæller om en berømt gejstlig Taler, der for en Forsamling, hvor Paven var tilstede, og som glimrede af Præster, Bisper og Kardinaler, holdt en Paa-skeprædiken over Christi Død. Taleren udbreder sig over sit Thema: han sammenligner Frelseren med Oldtidens store Mænd og den Løn, han fik, med deres, men under alt dette undgaar han paa det Omhyggeligste at nævne hans Navn. Hvorledes kunde han ogsaa det? Navnet Jesus fandtes jo ikke hos Cicero. Denne Iver for Sprogets Renhed gik saa vidt, at Kardinal Bembo advarede mod at læse Pauli Breve, fordi de fordærvede Stilen. — Saa aldeles havde Interessen for de Gamlens Literatur trængt alt Andet i Baggrunden, at da Leo X. udstedte en Opfordring til Korstog mod Tyrkerne, støttede han denne ikke paa Ønskeligheden af den hellige Gravs Erobring, men alene paa Haabet om paa et saadant Tog at

kunne gjenfinde Grækerdes og Rømernes tabte Skrifter. Vistnok kan det ikke nægtes, at denne levende Interesse ogsaa førte med sig et vist Liv, saa at denne „Videnskabernes Gjenfødsel“ for mange stod som en Tidens Gjenfødsel, og Ytringer, som følgende af Luthers Samtidige Hutten, vil derfor ikke vække synderlig Forundring: „O, hvilket Aarhundrede! Studierne blomstre, Aanderne vaagne, det er en Fryd at leve!“ Men i Virkeligheden maa man sige, at Tiden ved denne Videnskabelighed gik i en modsat Retning af Gjenfødsel. For Italiens Vedkommende satte denne Begejstring for Oldtidslivet langt fra nogen Stopper for Fordærvelsen, men den fejede aabenbar Vantro til. Det viste sig nemlig snart, at idet man fordybede sig i Fortidens Liv, levede man sig ogsaa ind i deres religiøse Forestillingskreds, og da man i sin Trø (om den kan kaldes saa) ikke havde nogen Modstandskraft, saa blev Følgen, at man enten sammenblandede Hedenskab og Christendom eller rent opgav Christendommen for Hedenskabet. Mærkelige Ting fik man nu here. Gemisthius Plethon bebudede den nær forestaaende lykkelige Tid, da Bibelen og Koranen vilde være gaaede op i en med Hedenskabet mere stemmende Religion. Marsilio Ficino erklærede det for en Vildfarelse, naar man troede, at den almindeligt udbredte Ugudelighed kunde afhjælpes alene ved en simpel Forkyndelse af den christelige Trø; dertil krævedes en højere Magt, enten guddommelige Undergjærninger eller en vis filosofisk Religion, og den platoniske Filosofi var Midtvejen mellem Ugudelighed og Vantro; ved Hjælp af den skulde man vende tilbage til christelig Fromhed. Den aristokratiske Filosof Pietro Pomponazzo benægtede Christendommen som aabenbaret Religion; den var for ham kun et Udviklingstrin til noget Fuldkomnere, et Standpunkt, som havde sin foreløbige Gyldighed, men som skulde overvindes for at give Plads for noget Bedre. Vantroen udbredte sig som en Gift i Samfundets højere Kredse. „Troen er kun

en Drom, der gjælder for sentimentale Kvinder og Munke“. Det var en Modesag at være vantro; det var Bornethed ikke at hylde kjætterske Synsmaader, og selv paa hellige Steder hørte Erasmus og Luther gruelig bespottelige Ord om Kristus og Apostlerne. Og medens en hedensk Vantro raadete i de fornemme Kredse, nedsank Almuen, overladt til sig selv, i en Overtro, der ogsaa grændsede nær til Hedenskab, saa de forskellige Veje førte her baade Høie og Lave til det gamle Rom. — Frugten af Gjenoplivelsen af de klassiske Studier var i Italien ¹⁾ altsaa kun en dybere Fordærvelse og en almindeligere Vantro; men den kom alligevel til at fremme Guds Hensigter og tjene til at forberede hans Gjerning i Italien. Det kom snart til at gaa op for de dybere Aander, at en Gjenfødelse af Tiden, en Reformation i Kirken kunde ikke ventes ved en Dannelselse, som bragte Sæderne ned i Jevnhøjde med det mest fordærvede Hedenskabs, og som til Sjælens Føde rakte Stene for Brød. Men det maatte komme saavidt, for at Tiden kunde ledes til en almindelig Erkjendelse af sin Vanart, og at dens Fordærvelse og Forvendthed maatte blive følt som saadan. Og i Virkeligheden arbejder denne Erkjendelse sig lidt efter lidt op; ved Siden af de kaadeste Ytringer af syndig Livsglæde, ved Siden af jublende Dithyramber af klassisk Form og Indhold, lyder et Suk gennem Tiden, en Klage over Fordærvelsen i Almindelighed og navnlig i Kirken: „Hvilket Syn, denne Kirkens Elendighed! alle Hyrder har forladt deres Hjorder, de ere betroede til Lejesvende“, udraaber En, med Tanken nærmest henvendt paa det højere Præsteskab, der lod sin Gjerning udføre af Andre. En romersk Prælat udbrøder: „Ve, hvo skjænker mit Øje Taarerernes Kilde! selv de Højstbetroede ere frafaldne, Herrens Vingaard er lagt øde. Gik de alene tilgrunde, saa kunde dog

¹⁾ I Tydskland var det vistnok anderledes, thi her traadte de klassiske Studier i Regelen i Kirkens Tjeneste.

Ulykken bæres; men da de strækker sig ud over hele Christenheden, som Aarerne gennem Legemet, saa drager deres Fordærvelse nødvendigvis hele Verdens Ødelæggelse efter sig⁴. Selv indenfor de Kredse, der sværmede for det Gamle, og som ligeoverfor Udartelsen i Tro og Liv i Almindelighed ikke havde Taarer, men kun Satire og Latter, selv der fandtes Mænd, som rystet af, hvad de saa om sig, gik i sig selv og søgte Sandheden, hvor den var at finde¹). Til at fordybe dette Suk, der løste sig af Tidens Bryst, til alvorlig Bod, og forhøje Længselen efter Forandring, tjente ogsaa de mange timelige Ulykker, som netop da overgik Italiens Land og Folk. Italien var dengang delt i en Mængde Smaastater, hvis Herskere førte blodige Krige indbyrdes; Folket, der led baade timelig og aandelig Nød, søgte Hjælp for sin Ulykke ved at stifte Sammensværgelser mod sine Regjeringer, men kom derved dybere ned i Elendigheden. Kirkens rige Midler, hvorved den før havde været en Moder for de Fattige og Ulykkelige, anvendtes nu af Paven til at føre langvarige Krige til Fremme af Formaal, som var de kirkelige stik modsatte. Og da disse Hjemsegelser naaede sit Højdepunkt i Roms langvarige Belejring, Indtagelse og grusomme Plyndring 1527 af Kejser Karl V.'s Tropper, da føltes denne Ulykke af de Alvorligere som en Gudsdom over et Folk, der havde vendt sine Hjerter fra Herren. „Hvorfra kommer alt dette?“ udraabte i denne Anledning en Bødsprædikant i Rom, „og hvorfor ere vi blevne hjemsegte af en saadan Ulykke? Fordi alt Kjød er hengivet til Fordærvelse, fordi vi ikke ere Borgere af den helige Stad Rom, men af den fordærvede Stad Babylon; den var fordm fuld af Retfærdighed og Hellighed, og Retskaffenhed boede forhen i den, men nu er den et Tilflugtssted for

1) Dette var saaledes Tilfældet med den berømte Lærde, Platonikeren Fyrst Pico da Mirandola.

Røvere og Mordere. Nu er den beboet af et Gomorra's Folk, af en forvorten Sæd, af ugadelige Børn, af frafaldne Præster, Tyve og deres Hælere". Saadanne Udtalelser, Udtryk for Tidens vaagnende Samvittighed, maatte mere end noget Andet vække Erkjendelse af Samfundets Synd og dets Længsel efter Forsoning og Fred; de maatte derfor mere end noget Andet berede Vejen for det, som skulde komme. I den forvirrede Summen af de forskjelligartede Stemmer og Lyd, som steg op af Tiden, skar saadanne Vækkerøster igjennem og tiltvang sig Opmærksomhed. — Den, der aabnede Rækken af dem og klang som en Stormklokke for sin Tid, var den bekjendte Dominikanermunk Girolamo Savonarola, f. 1452, hvis Virkekreds var Florents, en By, der i Forfinelse og Fordærvelse gjorde Rom Rangen stridig. Allerede meget ung var han ved Synet af den Ryggeslæthed, han saa om sig, bleven vækket til Bekymring for sin Sjæls Frelse. Mod Forældrenes Vilje gik han i Kloster og studerede med glødende Iver Bibelen og Kirkefædrene. Fra Klostret, hvor han var, blev han sendt til et Kloster i Nærheden af Florents, som fra nu af blev hans fremtidige Opholdssted. Her besteg han Prædikestolen og gjorde strax ved sin Veltalenhed umaadelig Opsigt og samlede en Mængde Tilhørere om sig. Langvejs fra kom Folk for at høre, og længe før Dag gry saaes den lange Skare at bevæge sig mod Kirken for itide at sikre sig Plads. Hans ildfulde Veltalenhed forfejlede aldrig sin Virkning. Naar hans Tale brusede frem og knitrede som en Strøm af Ild, da brændte ligesom hvert Ord sig ind i Tilhørernes Hjarter og satte Mærker, der vanskelig kunde udslettes. Han tog gjerne, som sin Text, saaledes ogsaa sine Billeder og sin Stil af det gamle Testamente, navnlig af Profeterne; men dette Laan fra Andre gav alligevel ikke Indtrykket af et saadant, men sammensmeltede paa en forunderlig Maade med hans egen Ejendommelighed. Og det var intet Under, at han droges hen til de gamle Pro-

feter og forstod saa godt at tage deres Ord i sin Mund; thi Savonarola var ikke blot en ildfuld, han var ogsaa en profetisk Natur. Han besad dette dybe Seerblik, der oplettet over Døgnets Taager, skuer ind i Fremtiden, og hans Syner slog ofte til paa en Maade, der vakte Forbauselse og styrkede Troen paa hans Kald. Gjenstanden for hans Prædiken var Revselse af Folkets Vantro og sædelige Fordærvelse og Forkyndelse af Guds Straffedomme, der truende nærmede sig Italien. Men Savonarola var ikke blot en tugtende Lovprædikant. Han havde seet for dybt i Menneskehjertet og besad for megen christelig Erfaring til i Tidens Aand at forkynde en Retfærdighed, der var bygget paa Synderens moralske Forhold til Gud. I Modsætning hertil forkyndte han den Sandhed, der var bleven ham dyrebar, og som han fandt stadfæstet i Skriften, hans kjæreste Læsning, at ikke ved Lovens Gjerninger, men ved Troen bliver Mennesket retfærdiggjort af Gud. Dette var dog ikke den eneste Modsætning, han stod i til sin Tid. Hans alvorlige og christelige Syn paa Livet maatte ogsaa gjøre ham til Fiende af den humanistiske Retning med sin æsthetiske Livsanskuelse og sin afgudiske Tilbedelse af det gamle Hedenskab. Og ikke mindre spændt maatte Forholdet blive til Præsteskabet, der ved sin Vantro og lastefulde Færd havde et saa svært Ansvar ligeoverfor Tidens Fordærvelse. Han skildrer Paven og Gejstligheden som en Svinejord, der gennemroder Herrens Vingaard og lægger den øde. Men Savonarola var ikke blot en Ordets, men ogsaa en Handlingens Mand. De Grundsætninger, han forkyndte, vilde han ogsaa gennemføre, saavidt muligt, i Livet. Ved Øvrighedens Hjælp fik han Gejstligheden forjagen af Byen; mod aabenbare Laster indførte han Kirketugt, og mod den grændselese Overdaadighed og Forlystelsessyge — Særkjendet for en overforfinet og fordærvet Tid — traf han gennemgribende Forholdsregler. Han afskaffede den ydre Pomp

og Pragt og tomme ceremonielle Former ved Gudstjenesten og førte den tilbage til apostolisk Simpelhed. Virkningerne af hans Optræden var iøjnefaldende. Hos Mange fremkaldte hans Tale alvorlig Bod og Omvendelse; der oprettedes en Forening af yngre Mænd mod Forlystelser og Udsvævelser; paa Byens Torv antændtes et Baal af slette Bøger, Overdaadighedsgjenstande, Pyntesager o. s. v., og det mærkedes paa meget, at en alvorligere Aand var kommet over Byen. I en Samtidigs Spottedigt hedder det saaledes: „Florentinerne ere pludselig gaaede fra Sands og Samling af Kjærlighed til Kristus“, et Vidnesbyrd ogsaa om, at Virkningerne af Savonarola's Forkyndelse ikke indskrænkede sig blot til det Ydre. — Savonarola blev imidlertid ikke staaende med at være kirkelig Reformator, men han udstrakte ogsaa sin Virksomhed paa det borgerlige Livs Omraade. Men her gik han for vidt, saa hans Virksomhed ikke blev reformerende, men revolutionær. Han støttede Byens Oprør mod sin Regjering og indførte ved Mediceernes Fordrivelse en theokratisk Republik, hvor Kristus skulde være Konge. Men han formaaede ikke at styre de oprørte Folkemasser og gav derved sine Fjender frit Spillerum. De Store, som han havde berøvet Magten, Præsterne, som han havde tordnet imod, den letsindige Ungdom, hvis Sæder han havde tugtet, forenede sin Indflydelse; Mængdens Stemning vendte sig, og han, der havde havt Alle med sig, blev nu af Alle forladt, greben, kastet i Fængsel og efter et pinligt Forhør hængt og brændt 1498. Alt i Byen kom nu i sin gamle Gjænge; med de gamle Herskere vendte ogsaa de gamle Sæder og Tilstande tilbage, og Virkningerne af hans Stræben syntes at være sporløst forsvundne med ham selv. Det var dog ikke Tilfældet. Af den Ild, som han havde tændt, ulmede der Gnister under Asken, som, naar et Aandens Vejr fik suse hen over dem, atter vilde blusse op i lyse Flammer.

En anden betydelig Mand, noget senere end Savonarola,

havde ogsaa faaet Kald til at være Mand for det Suk, som steg op af Tiden, og til at forheje Uroen hos den Enkelte og Folket over Tidens Synder. Denne Mand var Bernhardino Ochino, der er sammenlignet med Johannes den Døber, og virkelig i meget minder om ham. Hans ærværdige Skikkelse med det blege indfaldne Ansigt, det graa Hoved, det lange Skjæg, der naaede til Bæltstedet, var allerede ligesom en Anklage mod den nydelsessyge blodagtige Slægt. Og naar han saa aabnede Munden og tordnede mod den herskende Ugudelighed, slog hans Ord ned som Lyn i de Forhærdedes Hjerter, og naar han saa talte om Livet i Gud og udmalede dets Herlighed, da kunde han fremkalde Taarer i de Haardstes Øjne. „Han kunde bringe Stene til at græde“, sagde ogsaa Carl V., der oftere herte ham. Magten i sin Veltalenhed viste han ogsaa i Perugia, idet Indvaanerne der, bevægede ved hans Ord, holdt inde med sine Trætter og hævdede alle indbyrdes Processer. Hvad der gjorde hans Forkyndelse saa indtrængende, var, hvad det var sjelden paa den Tid, at den strømmede ud af hans egen christelige Livserfaring. Født 1487 var han tidligt vakt til Syndserkjendelse, men søgte ved Hådflettelser og andre strenge Bodsevelser at vinde Fred for sin Sjæl, men uden at det vilde lykkes. Da bestemte han sig for Klostret og gik ind i Franciskanerordenen, og det i den Gren af den, hvis Regel var den strengeste. Heller ikke her fandt han hvad han søgte, og da han troede, at han ikke gjorde nok, traadte han ind i Kapucinernes Orden, der var endnu strengere, og sagde: „O, Herre Christus, naar jeg ikke bliver salig nu, saa ved jeg ikke, hvad jeg videre har at gøre“. Men paa det Standpunkt, da han kun spurgte efter, hvad han havde at gøre, maatte hans indre Ufred tiltage med hans Selvpinsler. Endelig søgte han da Lys i Skriften, og nu gik det op for ham, at Christus ved

skrivende hos enes Jeger, 1798. 1798. 1798. 1798.

sin Pine og Lidelser har erhvervet os Fred med Gud, der igjen skjænkes den Enkelte ved Syndernes Forladelse. Udaf denne Overbevisning talte han, og med det Lys, der var tændt hos ham, vandrede han omkring til Høje og Lave for at oplyse dem, der sad i de samme Skygger, der havde lagt sig kængende over ham. Fuldt Lys havde han endnu ikke; det skulde han først faa senere, da han blev kjendt med Reformationen i Tydskland; men som han var, blev han dog et udvalgt Redskab til at berede Jordbunden for en bedre og klarere Erkjendelse af Frelsens Vej ved Frelseren og Troen paa ham.

Men ikke blot gjennem mündlig Forkyndelse beredtes Hjerterne for denne lysere Erkjendelse. Den Vej, hvorpaa Ochino var kommet til større Klarhed over sit Forhold til Gud, var nu ikke længere afstængt for Menigmand; Skriften var ikke mere en lukket Bog for Menigheden. Ved Antonio Bruccioli var en nøjagtig Oversættelse af Bibelen udkommet paa Italiensk. Vistnok blev Bogen forbudt, men forinden var den bleven læst, ja slugt af Tusinder. Det Kjendskab, som derved erhvervedes til Modsetningen mellem Skriftens Vidnesbyrd og Pævens Lære, var af stor Betydning for den italienske Reformation. Mange fik Øjnene op for, at det nok ikke forholdt sig rigtigt med Pavekirken, og at dens Mangler ikke bestod blot i det Ydre, i Misbrug, der kunde rettes, men ogsaa i det Indre, i Usandhed, som maatte udryddes. Da derfor Rygtet om Reformationen i Tydskland udbredte sig til Italien, var det ikke Faa, som gjerne vilde høre noget Nærmere om denne Bevægelse. Paa den Tid var dette heller ikke saa vanskeligt. Ved den frodige Opblomstring af de klassiske Studier i Italien besøgte dette Land af Studerende rundt om fra Europa. En Mængde kom naturligvis fra Nabolandene, Tydskland og Schweiz. Mange af disse vare

Mænd, der havde tilegnet sig Reformationens Sandheder, og som nu fik Anledning til at bringe dem videre og gjøre ogsaa Italienerne bekendte dermed. Men Forbindelsen mellem disse Lande var gjensidig; thi Italienerne besøgte ogsaa ofte Højskoler i Tydskland og navnlig Wittenberg, hvor Melanchtons Rytrak Mange hen. Ikke faa af disse kom tilbage med Kjendskab til de evangeliske Sandheder, der i dem havde vundet Venner for Livet. — Samkvemmet mellem de to Nabofolk indskrænkede sig dog ikke blot til Lærde og Studerende. Særlige Omstændigheder førte ogsaa Almuen fra begge Lande sammen. Ved det Krigstog til Italien, som Karl V. lod foretage for at straffe Paven for hans Uordholdenhed og Troleshed, og som havde den før omtalte Indtagelse af Byen Rom tilfølg, bragtes tyske Soldater i længere Berørelse med den romerske Almue. De omgikkes ikke som Fjender, thi begge Parter havde lige lidet tilovers for Paven, og da kan man nok forstaa, at der udvexledes gjensidige Meddelelser om, hvad der laa Enhver paa Hjerte. Nu var der mange lutherske Soldater i den tyske Hær, ja Anførerene selv var Lutheraner, netop den samme djærve Krigsmand Georg Frunsberg, der gav Luther, da han skulde gaa ind i Salen, et Slag paa Skulderen med de bekjendte Ord: „Munk, Munk, nu gaar du en Færd, saa haard, at jeg og manges Hærfører ikke har gaaet den værre i nogen Leding. Men, har du Ret, og er du sikker i din Sag, saa gaa du din Gang i Guds Navn, han forlader ikke Sine“. Underholdningen med Italienerne kom derfor ofte til at antage en religiøs Karakter. De luthersksindede Soldater fortalte sine Værtsfolk om Luther, søgte at forklare dem, hvad han vilde, og gav Vidnesbyrd om det Lys, som de havde ham at takke for. Disse, hvis religiøse Trang kun søgtes tilfredsstillet ved Overtro, hørte gjerne efter og modtog ogsaa undertiden, hvad de Fremmede havde at bringe. Den Iver, disse

viste for Luther, gik undertiden i sin Uklarhed for vidt. Saaledes fik man en Dag se et besynderligt Optog. Tydske Soldater, forklædte som Biskoper og Kardinaler, drog under Trompeters Lyd gjennem Byens Gader; men i Spidsen red En i paveligt Skrud, der i en højtidelig Tale formanede sine Kardinaler til efter Christus's og Apostlernes Exempler at give Kejseren, hvad Kejsereis er, nemlig Troskab og Lydighed, og dernæst aflægge det Løfte ved et Testamente, at ville overdrage Dr. M. Luther sin pavelige Magt og Myndighed, for at han kunde befri det pavelige Sæde fra alle giftige Onder og igjen sætte St. Peders Skib paa ret Kjøl, for at det ikke længere skulde være et Spil for Vind og Vove, da Styrmandenes Efterladenhed var saa stor, at de, istedetfor at føre Roret, tilbragte Dag og Nat i Sus og Dus. Derpaa raabte hele Hoben: „Længe leve Pave Luther!“ Paven var selv fra sit Fængselsvindue Vidne til den hele Scene. Saa-
 12 Saadanne Optøjer maatte jo med Rette vække Forargelse, men man maa erindre, at det var Soldater, der ikke pleje at tage det saa nøje med en Spas, om den er grov, naar den er god, og i denne skinner dog et Drag af Alvor igjennem. At imidlertid det Vidnesbyrd, som Soldaterne aflagde i sin Kreds, ikke blev uden Frugt, stadfæster ogsaa en pavelig Historieskriver, der klager over, at „de har forsøgt at smitte den af selve Apostlernes Fyrste Petrus i den christelige Tro underviste Stad med den lutherske Sot“.

10 Forbindelsen mellem Italien og dets nordlige Nabolande fandt dog ikke blot Sted ved gjensidigt personligt Samkvem; der var ogsaa en livlig literær Forbindelse mellem Landene. Bogtrykkerkunsten lagde Vejen, hvorpaa Reformationens Tanker fra Tydskland i en Fart udbredte sig over Italien. Reformatorenes Skrifter bleve netop bekendte i sit Hjemland, før de begyndte at udkomme i Italien. Kun to Aar efter

Luthers Optreden afsatte en Boghandler i Pavia den største Del af et Oplag af hans mindre Skrifter fra Frobens Bogtrykkeri i Basel, og derfra udbredtes de ved Kolportører i alle Retninger. Venedig blev et stort Oplagssted for tyske reformatoriske Skrifter, da Byen blandt Italiens Steder besad de fleste Trykkerier, og dens Kjøbmænd den største Driftighed. Naar der udkom et protestantisk Skrift i Tydskland, blev det sendt til dem, og disse besørgede det oversat og mangfoldiggjort ved Trykken. Men de reformatoriske Bøger fandt ikke blot Trykkere, men ogsaa mange Læsere i Venedig. Paa Rigsdagen i Nürnberg 1524 fremkom der endogsaa Klage derover fra den pavelige Legat Kardinal Campeggio. En pavelig Bullé forbød Luthers Skrifter. Men Venedigs Senat, der ikke kunde hindre Bullens Bekjendtgørelse, sørgede for at gjøre den saa virkningsløs som muligt. Det maatte lade den oplæse fra Prædikestolene, men lod det først ske, efterat Gudstjenesten var endt, og Folket havde forladt Kirkerne. Selv i Rom og i Vatikanet fik Reformatoreernes Skrifter Indpas, skjønt vistnok under opdigtede Navne. Martin Bucers Udlæggelse af Psalmerne udbredtes under Aretius Felinus's Navn og blev anbefalet af højtstaaende romerske Gejstlige, der lod sig narre ved Navnet. Ja, Melanchtons *Loci*, der udkom i Venedig, efterat hans Navn var oversat paa Italiensk (*Ippofilo da terra negra*) blev et helt Aar offentlig solgt i Rom og læst med stort Bifald af de romerske Kardinaler, som maatte føle sig betydelig flaaede, da Bedrageriet blev opdaget, og Forfatteren viste sig at være en af Reformationens Høvdinger. De tiloversblevne Exemplarer blev brændte. Paa den samme Maade blev Zwinglis og Calvins Skrifter læste i Rom. Melanchton fortæller i et Brev, at der blev sendt hele Vognlæs af Bøger fra Tydskland til Italien, og det pavelige Hof, opmærksom paa Faren, omgikkes virkelig med den Tanke, at

forbyde al Handel og alt skriftligt og hvilket som helst Samkvem med Tydskland. Om ogsaa denne vanvittige Tanke kunde have været virkeliggjort, saa var det nu forsilde. Vaaren havde gjort sit Arbejde, Jorden laa plejet og beredt til at modtage Sæden. Forberedelserne vare endte; Tidens Fylde var kommet, der skulde delagtiggjøre Italien i de Velsignelser, som Tydskland allerede nød godt af.

AL
DR. GUSTAV PILTT

Nær den forrige Artikel begynde Almindeligheden af den Guds Side stedsindvirkende Mægtighed af Mennesket, som handlede der om i denne Artikel om Nødvendigheden af en anden, idet der mistes af Synderen af sin selv ikke er i stand til at gøre det. Højest, der for Gud kunde gjælde som Hæderlighed. Hvis som indbilder sig ved naturlige Kræfter at kunne give Naturen frem, han fortrækket af Gud Christ Vælskyld og Fortjeneste. "Og atter: Evangeliet og rigtig at lære, hvad Arvesynden er eller ikke er, er højlig forbeholdt, og ingen kan lægges efter Christus, efter den undervise i Skat af yndommelig Miskundhed og Naade, som Evangeliet tilbyder, eller beder om, uden han er opjænder sin Lammes og Skade".) Hvor der er virkelig Erkendelse af Synden i den hele Dybde, der kommer Hjerter ikke til Ro, forrest det har fundet Naaden i Christo Jesus. Til enden Synderkjendelse kunne vi imidlertid ikke af egen Formene komme, men den kan virke af Gud; som Læs

Den augsburgske Konfessions anden og attende Artikel.

(Om Arvesynden og om den frie Villie).

Af

Dr. GUSTAV PLITT,

Professor i Theologien i Erlangen.

[Af Skriftet „Einleitung in die Augustana“, II. Erlangen 1868].

Naar den foregaaende Artikel begrundede Muligheden af en fra Guds Side stedfindende Retfærdiggjørelse af Menne-sket, saa handles der nu i denne Artikel om Nødvendig-heden af en saadan, idet der udtales, at Synderen af sig selv ikke er istand til gjøre det Ringeste, der for Gud kunde gjælde som Retfærdighed. Hvo som indbilder sig ved natur-lige Kræfter at kunne gjøre Naturen from, han „forkrænker derved Christi Værdschylds og Fortjenestes Ære“. Og atter: „Egentlig og rigtig at lære, hvad Arvesynden er eller ikke er, er højlig fornødent, og Ingen kan længes efter Christus, efter den udsigelige Skat af guddommelig Miskundhed og Naade, som Evangeliet tilbyder, eller begjære samme, uden han er-erkjender sin Jammer og Skade“¹⁾. Hvor der er virkelig Erkjendelse af Synden i dens hele Dybde, der kommer Hjer-tet ikke til Ro, førend det har fundet Naaden i Christo Jesu. Til saadan Syndserkjendelse kunne vi imidlertid ikke af egen Formue komme, men den kan kun virkes af Gud; som Lu-

¹⁾ Symb. BB. S. 83 § 33; S. 85 § 44.

ther siger i de schmalkaldiske Artikler: „Saadan Arvesynd er en saa dyb og gruelig Naturens Fordærvelse, at den ikke kan erkjendes af Menneskets Fornuft, men maa troes paa Grund af Skriftens Aabenbaring“¹⁾. Et Bevis derfor giver allerede Hedendommens Historie, der er fuld af Klager over det Onde og Synden og dog uden hin dybtgaaende Synderkjendelse, der alene fandtes hos det af Guds Aand ledede Pagtsfolk og udtalte sig i dets hellige Skrifter. Ogsaa Kirkens forreformatorkiske Historie kan anføres som Vidnesbyrd derfor; thi vel har det ikke manglet den ældste Tids og Middelalderens Christne paa Erkjendelse af Synden, hvilken de jo erfarede hos sig selv; den fik ofte et rystende Udtryk i deres Bønner og deres Betragtninger, saaat med Henblik herpaa Melanchton vistnok kunde sige, at Reformatorerne ikke skildrede Synden anderledes end Fædrene²⁾. Men naar man saa forsøgte begrebsmæssigen at bestemme Syndens Væsen og den Forandring, den har afstedkommet hos Mennesket, kom man hen paa Vildstier, forledet ved filosofiske Bestemmelser, som man uden Berettigelse blandede ind, og i sidste Grund ved Hjertets egen Utilbejelighed til at erkjende og at tilstaa Fordærvelsens Dybde³⁾. Jo mere Filosofien kom til at raade i Theologien, desto mere forfejlede bleve de begrebsmæssige Opfattelser af Læren om Synden. Istedetfor at trænge frem i Erkjendelse, gik man tilbage og blev blind, saaat heller ikke Skriften længere blev forstaaet.

Luther havde ved de særegne Livsferelser, hvori Gud havde ledet ham, begyndt at lære, ikke hvad Synder ere, men hvad Synden er, og ved Studiet af Skriften, især af Paulus, var hos ham, der nu havde aabne Øjne, den rette

¹⁾ Symb. BB. S. 310 § 3. Sml. Chemnitz, Exam. conc. Trid. p. 103 § 3.

²⁾ Symb. BB. S. 81 § 23; S. 83 § 32; S. 86 § 51.

³⁾ Symb. BB. S. 84 § 43.

Erkjendelse bleven fordybet og befæstet. Ved Siden deraf var han i Historien gaaet tilbage til den, som ogsaa i denne Erkjendelsesrække hidtil dannede Højdepunktet, nemlig til Augustin, og den evangeliske Kirkes Lærere fulgte ham heri¹⁾, uden at forglemme, at dog heller ikke Augustin i dette Stykke førte ren bibelsk Lære²⁾. Reformationen optog igjen den betydningsfulde Skat, hvormed Augustin paa Lærens Gebet havde beriget Kirken, og førte, idet den stillede sig fast paa Skriftens Grund, den kirkelige Lære om Synden en god Del videre.

Augustin havde betonet det syndige Menneskes fuldstændige Afmagt til det Gode; dog var derved endnu ikke den rigtige Erkjendelse af Syndens Væsen given. Han betegnede den ned igjennem Slægten i Arv gaaende Synd som ond Lyst, *mala concupiscentia*, og just dette Udtryk tog jo Reformatorerne senere igjen op, idet de rigtignok paa denne Tid gav det et dybere Indhold. Thi Augustin opfattede den onde Lyst først og fremst som kjædelig Begjæring, som Indbegrebet af de sandselige Lyster, der have sin Grund i Legemligheden. Derved blev han dog ikke staaende, men tilføjede, at ogsaa Sjælens Begjæring er en ond og syndig, nemlig Egenkjærlighed; fra denne er det da først kommet til den kjædelige Lyst, idet Gud til Straf for, at Mennesket ikke har villet elske ham, men sig selv, har ladet det falde saa meget dybere ned i Sandseligheden. I dennes Magt er Mennesket fastlænket; fra den kan det ikke af sig selv frigjøre sig, men ligger stødse under for de fra Kjædet udgaaende Tillokkelser. Her træder det os imøde, at efter Augustins Lære Arvesyn-

¹⁾ Symb. BB. S. 81 § 22, 24; S. 218 § 69.

²⁾ Sml. f. Ex. Chemnitz, Examen cons. Trid., p. 105 § 1; Dieckhoff, Theol. Ztschr. 1860, S. 48 ff. — Zeller farer paa den anden Side vild, naar han kalder Augustins System „en Manichæisme, der var bleven kirkelig“. (V. Sybels Histor. Ztschr. 4, 164).

den dog altid har sit egentlige Sæde mere i Menneskets ydre Væsen, ikke i dets inderste Midtpunkt, dets Jeg, Kildestedet for dets Villen, og at den derfor ingenlunde hellere i Sandhed kan betegnes som Menneskets Begjæring eller Lyst. Det Inderste af Menneskesjælen fremtræder som i sig selv frit for Synden, men som stedse lidende under den og som ude af Stand til at unddrage sig den, end sige besejre den, fordi det som Følge af Syndefaldet har mistet de guddommelige Naadekræfter, som bleve det først skabte Menneske tildelte. Augustin betragtede Arvesynden ikke som fuldstændig Forstyrrelse af Menneskets harmoniske Livsretning, som Overgang til Fjendskab imod den hellige Gud, men som Straf for Stamfaderens Synd, en Straf, der først bestaar i Borttagelsen af *gratia*, den højere guddommelige Dygtighed, og dernæst i en Destruktion af det, der endnu er blevet tilovers af Mennesket, saa at her al oprindelig Orden, al Lydighed er ophævet, de laveste af dets Kræfter have oprørt sig mægtigst, medens de højeste, der ikke ere rettede mod Gud, men mod sig selv, ikke formaa at faa Herredømmet over hine. Saaledes er det i Arvesynden fangne Menneske ikke blot ude af Stand til at gjøre det Gode, men endog til at ville det. Det mangler ogsaa dertil de nødvendige Kræfter. Den Udvalgte blive da disse af Gud igjen tildelte og efterhaanden formerede, saaat der af Arvesynden hos den Gjenfødte eller ved Naaden Retfærdiggjorte kun bliver en Del tilbage, nemlig den kjædelige Lyst, der har sit Sæde i den sandselige Legemlighed.

Hos Augustin var altsaa Arvesynden overvejende en Mangel, et Savn, der som Straf var falden i Menneskets Lod, men hvorved selve dets inderste Personlighed ikke var virkelig angreben, ikke forgiftet; den led kun derunder som en Trælbunden. Dette svarede ganske til hans Anskuelser om Menneskets Væsen og dets Forhold til Gud, ifølge hvilken

Mennesket i og for sig allerede som Skabning og som legemligt Væsen er udygtigt til at træde i Samfund med Gud, saa længe til Gud dertil udruster det med sine Kræfter. Men herved kommer Synden til at fremtræde som en i Menneskets Væsen liggende Ufuldkommenhed, som en Svaghed eller i det Højeste som en Sygdom. Det er klart, at en saadan Lære ikke har Skriften for sig, og ligeledes behøver det kun at antydes, at dette er det naturlige Menneskes Anskuelse af Synden. Dette føler den, medens det efter dens egentlige Væsen dog aldeles ikke kjender den, som en Skade, der maa vorde udbedret. Deri, at det har denne dog endnu saa uklare Følelse, tror det at besidde et Tegn paa, at det staar i dets Magt at fuldføre saadan Bedring. Det overvurderer sit Væsen og sin Kraft; det undervurderer Synden og dens Væsen, just hvad dens Syndighed betræffer. Selvretfærdighed og Blindhed for Synden staa i den inderligste Sammenhæng med hinanden.

Denne Afsvækkelse af Menneskets Syndighed møder os dernæst hos de store kirkelige Lærere i Middelalderen, der alle igjen gik tilbage over Augustin, idet de endnu udtrykkeligere end han opfattede Arvesynden som den blotte Mangel af Menneskets oprindelige Retfærdighed, og vi vide, at de saa denne oprindelige Retfærdighed fornemlig i de højere Naadekræfter, der ikke hørte med til Menneskets Væsen, den saakaldte *donum superadditum*, — idet de fremdeles indskrænkede den onde Lyst, *concupiscentia*, til den kjedelige Begjæring og frakjendte Menneskets medfødte syndige Beskaffenhed som saadan dens Syndighed efter den Sats, at kun det kan kaldes Synd, som sker med Bevidsthed og Indvilligelse¹⁾. Læren udartede derhen, at man betragtede Syndig-

¹⁾ Sml. Thomas, Summa theol. II, 1 quaest. 82 art. 1: „Originale peccatum est habitus, non quidem sicut scientia, sed sicut quaedam inordinata naturae dispositio & languor consequens originalis iustitiae privationem“. Og i Forklaringen: „Est quaedam inordinata dis-

heden næsten blot som en naturlig Egenskab ved den sand-
selige Legemlighed, hvorfor denne maatte bekjæmpes og hol-
des nede af den, omend svækkede, dog ikke fordærvede Aand¹⁾.

positio proveniens ex dissolutione illius harmoniae, in qua consistebat ratio originalis iustitiae“. Fremdeles art 3: „Quum originale peccatum iustitiae originali opponatur, nihil aliud formaliter est, quam iustitiae originalis, per quam Deo voluntas subdebatur, privatio: materialiter vero aliarum animae virium ad bonum commutabile inordinata conversio, quae communi nomine concupiscentia dici potest“; sml. hertil Forklaringen. Seotus in sententia lib. II. dist. 30 beraaber sig paa Augustins Sats: „Peccatum adeo voluntarium est, ut, si non est voluntarium, peccatum non dicatur“. Dist. 32 betegner han fomes som „quaedam qualitas morbida consequens curvitatē voluntatis“, der ogsaa kaldes „lex membrorum, tyrannus“, og siger: „Est sicut quoddam pondus in carne excitans motus sensuales et inclinans animam ad condelectandum carni et ita retardans et reprimens a delectationibus superioribus sive supranaturalibus“. Han beraaber sig gjentagende paa Anselms Ord: „Peccatum originale est carentia iustitiae originalis“ eller „debitae“, og bestemmer det Sidste ved: „quia acceptae in primo parente et in ipso amissae“. Dette er den formale Bestemmelse; ved Siden deraf: „Concupiscentia est materiale peccati originalis, quia per carentiam iustitiae originalis, quae erit sicut frenum cohibens ipsam ab immoderata delectatione, ipsa non positive, sed per privationem fit prona ad concupiscendum immoderate delectabilia“. Dertil sml. Gabrielis sermones de festivit. Christi, serm. 33 om Menneskets oprindelige Tilstand og Natur.

¹⁾ Sml. Meffret, hortulus reginae, serm. 27 E. Schatzgeier i scrutinium p. 18 b mener: „Arbitror nos non magnis impendiis procurare posse modernorum doctorum, intra videlicet quadringentos annos exortorum, quos scholasticorum titulo praenotant, ad divinas scripturas consonantiam. Nam etsi paucula minuti aut verius nullius secundum se pretii libera concedant arbitrio, utpote: quod possit facere opus bonum ex genere vel etiam ex circumstantia infra limites moralis virtutis; ex consequentia etiam possit facere opus aliquod praecepti cuiuspiam; consecrari quoque alicui tentationi resistere, et ex immensa Dei pietate de congruo se ad aliquem motum gratuitum disponere et sic, quod in se est, facere et similia secundum intellectum supra dictum seu traditum: nihil tamen ei indulgent, quod gratiae est, quod spiritus sancti est, quod supra vires ejus est“. Han dadler skarpt, at man gjør en saa stor Forskjel mellem de gamle og nyere Lærere; thi (22 a): „non tam grandis est modernorum a priscis dissonantia, quanta a plerisque suspicatur, in fundamento potissimum, etsi verbis longe videantur abesse“. Det Sidste er, siger han, let forklarligt: „hujus causam aestimare licet

Deri stemte Scholastikere og Mystikere overens, og det indlyser lettelig, hvorledes denne Anskuelse maatte begunstige den Opfattelse, ifølge hvilken Munkeøvelserne og alt dermed Sammenhængende var den sande Dødelse af det syndige Kjød, de rette Retfærdighedens Gjæringer. Paa disse Veje vandrede naturligvis ogsaa Reformatorerne romerske Modstandere. Vel opgave de ogsaa her nogle af den senest forbigangne Tids skamløseste Satser, i hvilke den letfærdige Betragtning af Synden havde udtalt sig, ja lode sig nu og da afsøde de videstgaaende Indrømmelser¹⁾; men i det Hele gik de dog i Henseende til sædeligt Alvor ikke ud over Scholastikerne tilbage til Augustin, medens Reformatorerne derimod ikke engang bleve staaende ved denne, men knyttede sin Lære til selve den hellige Skrift.

Berthold fra Chiemerse udtalte sig i Tilslutning til en fra gammel Tid stammende Distinktion derhen, at ved Faldet har Mennesket tabt det aandelige Liv og Guds Lignelse, medens det har beholdt Guds Billede, skjønt vansi-

modum loquendi philosophicum. Postquam enim theologi toga amici sunt philosophica philosophorumque baltheo praecincti, philosophorum quoque sermone egerunt, unde a veteribus ipso loquendi modo discrepaverunt. Doctores nempe sancti in scripturis suis modum observare theologicum, quod et in praemissa materia de posse liberi arbitrii cernere est conspicuum; in qua doctores sancti de posse loquuntur politico, moderni de posse logico et physico, quae alteritas non minimum inter eos suscitavit labyrinthum. Nec tamen abnuimus (!) nonnullos modernorum nimis indulsisse philosophiae, ejus philocapti pulchritudine. Luther derimod skrev 1518 (opp. v. 3, 233): „Certum est, modernos, quos vocant, cum Scotistis et Thomistis in hac re, id est libero arbitrio et gratia, consentire excepto uno Gregorio Ariminensi, quem omnes damnant, qui et ipse eos Pelagianis deteriores esse et recte et effeciter convincit. Is solus inter scholasticos contra omnes scholasticos recentiores cum Augustino et apostolo Paulo consentit“. (opp. v. 3, 233). Saaledes f. Ex. 1524 de frankiske Prælater i den 18de Artikel af deres for den frankiske Landdag bearbejdede Udkast, hvori de næsten ganske havde optaget Urb. Rhegius's Ord; saml. Engelhardt, Ehrengedächtniss d. Ref. in Franken, S. 116.

ret, tilligemed det naturlige Liv. Ved Billedet forstod han Hukommelse, Fornuft og fri Vilje¹⁾). Saaledes var i hin Skjellen allerede klart nok hans og alle med ham Ligesindedes Modsætning mod den evangeliske Lære udtalt. Man lærte paa romersk Side, at Mennesket bestaar af Legeme, Sjæl og Aand: Legemet eller Kjødet, Sædet for Sandseligheden med alle dens naturlige Lyster, formedelst hvilke Mennesket, som Afbillede af den jordiske Verden, tilhører denne, — Aanden, den gudbeslægtede, der med sine fornemste Kræfter, Hukommelse, Fornuft og fri Vilje, skal hæve sig til Gud som sit Urbillede, — Sjælen, den imellem begge stillede, der beliver Legemet, men ikke skal blive hængende ved det eller holde sig til det, derimod er bestemt til at hæve sig opad med det²⁾). Disse tre Dele stode hos den Førstskabte i det rette Forhold til hverandre og iagttoge den rette, af Gud viliede Ordning; i Legemet var endnu ingen Modstræben mod Sjæl og Aand; det underkastede sig som villigt Redskab³⁾). Men

¹⁾ Tewsche Theol. S. 221, 200. Sml. dertil Eck, Christenliche Anlegung 2, 108.

²⁾ Idet Berthold udvikler dette, bekjemper han Trichotomien. Tewsche Theol. S. 193: „Es seien wohl zway wordt, aber nur ain ding. Wie das wort herr begreift gottes mächtikait, hayler die parmhertzikait, also seien im menschen sel und geist nur ain Ding, aber jedes wörtl begreift etwas sonder. Geist wird genennt des menschen geistliche substanz, der sich williglich mit hilff gots solt erheben vber sich zuo got. Derselb geist wirt auch genennt ain sel, umb das er sich natürlich vnder sich naigt zuom leib, denselben erküchkt und empfindlich macht, regiert vnd in leiblichen leben erhalt. Doch sol die sel dem leib vnder sich nit nachuolgen, sonder denselben mit jr vber sich ziehen, sonst verkert er den menschen“. Roffensis, assert. luther. confut. p. 499, siger mod Luther: „cuncti orthodoxi patres mediam inter spiritum et carnem animam constituunt atque in ejus arbitrio situm esse dicunt, cui potius velit adhaerere, spirituiue an carni magis. Potest enim, si velit, prudentiam spiritus sequi, potest et identidem prudentiam carnis. Tibi vero non hae tres hominis partes, spiritus, inquam, et anima atque caro. Quae res potissimum erroris tinae causa est“. Cf. p. 482—63, 109.

³⁾ Tewsche Theol. S. 211: „Zuolessst hat jm got geben ainen

nagtet denne Overensstemmelse i alle Menneskets Dele var det dog endnu ikke skicket til Samfundet med Gud og ikke modtageligt for Nydelsen af de himmelske Goder; thi det var dog endnu stedse blot Skabning, men Saligheden gaar langt ud over det blot kreaturlige Væsen og al dets Evne¹⁾). Saaledes maatte da i Paradiset endnu Noget komme til Menneskets gode Natur. Gud gav det foruden Naturens Liv og saa Naadens Liv, skjænkede det Uskyldens Klædebon med overnaturlige Gaver, med Hellighed og Retfærdighed, kort gjorde ham til sit Afbillede²⁾).

Da Mennesket derpaa faldt, mistede det ganske dette Uskyldighedens Klædebon, den oprindelige Retfærdighed. Der-

solchen leib, der on widerspänkalt unterworfen wäre seinem geist, der on vokeysch geporen, väzerlich und vatodlich auch dem geist gleichformig sein mocht". Sm. det meget betegnende Sted hos Schatzgeier, *Scrutinium* p. 47 a: hos det første Menneske var fuld, skjönt vistnok endnu ikke ved Fristelse prøvet Harmoni; Dei siquidem perfecta sunt opera, quod dictum de hac nobilissima creatura praedicatur verissime. Quum autem talis tantaque in humana natura concordia in puris naturalibus constituta inveniri nequeat, utpote ex diversis et disparatis naturis, corporali videlicet et spirituali, constituta, disparatas et contrarias habet affectiones, spiritu ad spiritualia et sensu ad sensibilia tendente, consequens est, quod haec tanta in homine pax, tranquillitas et omnium virium consonantia per donum Dei liberaliter naturae superadditum sit effecta, illas contrarias concilians partes, totamque rectificans naturam, nec non ad beatitudinem elevans supernaturalem. Nam ad supernaturam sufficiebat minimo sine gratia gratumfaciente, sive hoc donum fuerit habitus quidam, sive actualis influxus, sive utrumque complectens³⁾, etc.

¹⁾ Schatzgeier, *Scrutinium* p. 9 b, siger: „Supernaturalis beatitudo nobis in divinis scripturis promissa, quam praestolamur possidentiam in patria, omnem creaturae naturae transcendit facultatem“; — 12 b: „beatitudo nobis promissa, quae est pax naturae intellectualis consummata, sicut in ratione apprehensionis exsuperat omnem intellectum creatum in naturalibus consistentem, sic in ratione dilectionis, appetitionis et assecutionis supergreditur omnem affectum“. Sm. *Tewtsche Theol.* S. 236.

²⁾ *Tewtsche Theol.* S. 200, 212, 214; sm. Eck, *Christenliche Auslegung* 2, 161.

imod beholdt det, hvad der herte til dets Væsen, Legeme, Sjel og Aand med alle deres Evner, blot ikke uforkrænkede, ikke uforstyrrede¹⁾. Det beholdt Hukommelse, Fornuft og fri Vilje, men Alt var svækket²⁾; dets Sjel tragtede nedad, og Kjødets vilde ikke mere yde Aanden den skyldige Lydighed, efterat Mennesket havde opsagt Gud Lydighed. Og det Tab, det havde lidt, gik i Arv til dets hele Slægt, ligesom den Skyld, det havde paadraget sig. „Altsaa er den menneskelige Natur bleven druknet i Adam som i sin Begyndelse, idet han med Vidende har syndet og derved er falden i Uforstand og ond Begjærlighed, hvilken alle Mennesker nu have arvelig i sig, og hvori de uden Vidende synde. Saadan Arvesynd bliver ogsaa rettelig tilregnet dem, efterat den med Adams Vidende har faaet sin Begyndelse, ihvorvel hans Efterkommere uvitterligen falde deri. Saaledes er den jordiske Slægt bleven øde og tom, dertil nøgen, efterat den i sin Begyndelse formedelst Adams Synd har hengivet sig til Uvæsen og Daarlighed, forladt sit sande Væsen og derved gjort sig uduelig og uværdig til den evige Salighed“³⁾. Ved den legemlige Forplantning nedarves det ved Adams Synd forurenede og ilde tilredte Kjød, og herfra bliver da Aanden, der træder i Forbindelse med saadant Kjød, i hvert enkelt nyt Menneske forurenat⁴⁾. Arvesynden bestaar efter dette i et Dobbelt:

¹⁾ Schatzgeier, *Scrutinium* p. 16 b: „natura humana post lapsum remansit integra, sed tamen debilitata“ i cf. p. 51 b ff.

²⁾ *Tewtsche Theol.* S. 220: „Daneben ist der Mensch in seiner gedächtniss vergessen, in vernunft vnnerständig, sein will ist krump und von gutem abgewendt, auch dermassen versert, dass er poes für gutt will und nur schedlich ding begert“.

³⁾ *Tewtsche Theol.* S. 231.

⁴⁾ Berthold, ligesom Eck en afgjort Cretianer, siger (*Tewtsche Theol.* S. 222): „Adam hat muoetwilliklich gottes pot vberfretten, dadurch sein sel und leib verderbt, daneben vergifft vnd verrüttelt gantz menschlich Fleisch, das in jme als in der wortz ursprünglick gewesen ist. Nachmals wie ainige adams sel vergifft hat das gantz mēth-

i den Skyld, som hviler paa den hele Slægt, fordi den var i den syndende Adam (denne Skyld hefter imidlertid ved Aanden) —, og den onde Begjærlighed og den sandselige Lyst, som findes i Kjødets og benævnes *fomes*¹⁾. Denne sidste maa man ikke tillægge nogen Skyld, ligesom man ogsaa kun uegentlig, derimod ingenlunde i streng Forstand kan betegne den som Synd; thi den mangler Syndens egentlige Kjendemerke. At synde er nemlig, som Augustin har lært, kun den frie Viljes Sag²⁾; hvor altsaa ingen bevidst Indvilgelse har fundet Sted, der kan ikke være Tale om Synd; og saaledes forholder det sig med det medfødte *fomes*, *concupiscentia*³⁾. Denne er Kjødets naturlige Tilbøjelighed, hvilken Kjødets overhovedet ikke kan være foruden; men den er uordentlig, overmægtig, og følgelig i Menneskets Væsen en Mangel. Den er en Byrde, en Tyngsel for Aanden, hvilken den hindrer i dens frie Flugt opad til Gud⁴⁾. Som Straf for Skylden skal fo-

lich Fleisch, also herwider dasselbig einig Fleisch vergift all vnd yeglich menschlich selen. Angesehen dass aws erster götlichen ordnung yede sel muoes zugefüegt werden irer portion menschlichs fleischs vnd mit demselben ein person machen. Darumb zewicht eins das ander in sein eigenschaft, als ein gepelzter baum, der zwayerley natur ist vnd wol oder vbel gerät, nach fürbrechung des zweyls oder stocks. Also wird die sel gepelzt in wilдем fleischlichen stock, der numals das edel zweyl, die sel, zeucht in sein grobe natur. Got beschafft menschlichen geist anfanglich lawtter, guet vnd vndermailigt, als pald derselb geist aus natur vnd erster götlichen ordnung dem fleisch eingegossen, wirt er von stund an on vnderlos vermailigt (verunreinigt) vnd vageschickt Got zedienen. Dasselb ist die erbsund, daraus aller menschen vbel kumbt. Sml. S. 231, 232, 236 og især 426, hvor en stærkt udpræget Dualisme igjen fremtræder.

¹⁾ Roffensis, assert. luth. conf. p. 126: „nos cum Augustino dicimus, fomitem ad corpus pertinere, reatum autem ad animam“. Tewtsche Theol. S. 237: „in der erbsünd seien zway, eins ist im geist, nemlich die schuld, das ander ist im fleisch und Fomes genennt“.

²⁾ Roffensis, assert. luth. conf. p. 84, 457.

³⁾ Fischer bestræber sig paa det Ivrigste for at bevise dette; sml. assert. luth. conf. p. 81 sqq. Ligesaa Berthold, Tewtsche Theol. S. 233, 239, 240.

⁴⁾ Roffensis, l. l. p. 112.

mes betragtes, men ikke selv som Skyld; og paa den anden Side er fomes bestemt til for Menneskets højere Del at være et Øvelsesmiddel, paa hvilket denne kan prøve og forøge sine Kræfter¹⁾. Uophørlig lokker den i Kjødets sig befindende Arvesygdom, og intet Menneske kan ganske modstaa den saaledes, at han aldrig skulde ligge under for dens Tillokkelser. Meget mere have disse Tillokkelser, fordi nu engang den oprindelige Orden i Mennesket er ophævet, en betydelig Magt, drage Sjælen nedad, afnøde Mennesket dets Samtykke og gjøre det saaledes til en Synder; thi saasnartsom det med sin Vilje gjør sig delagtigt i Kjødets Lyster, synder det selv og løsser Skyld paa sig²⁾. Men nødt til at synde, saaledes at det nu aldeles ikke skulde kunne Andet end synde, er det derfor dog ikke. Synden hører ikke, som Manichæerne sige, til dets Væsen; men det har endnu stedse sin frie Vilje, som er et ufortabeligt Gode. Denne er ingenlunde et blot Skin, en Klang

1) Roffensis, l. l. p. 110; cfr. 99: „dicitur fomes immundus, quia quotidie nobis immunditiam propinat et levioribus saltem peccatis inquinat unumquemque. Non quod fomes ipse peccatum sit, sed quod indesinenter subministret peccati occasionem, quae nemo tam circumspectus est, ut posset penitus devitare“.

2) Roffensis, l. l. p. 107, siger: „paucis dicimus: hoc præcepto, non concupisces, vetari concupiscentiam voluntatis duxit, quae carnis affectibus ipsa se captivam tradit, non autem concupiscentiam carnis, quam penitus vitare nullo modo possumus. Neque enim carni vetitum est, ne concupiscat, quippe quae non potest non concupiscere mala. Sed neque spiritui dicitur, non concupisces, nempe qui non potest non concupiscere bona. Sed animae dicitur, quae inter hos media est, ut non concupiscat ea, quae carnis sunt, neque carnis sectetur desideria“. Cf. p. 126, 471. Tewtsche Theol. S. 242: „wenn du vnser feind fomes, der fleischliche gier, reizt und anzündt, was lüssikeit oder vnfleiss in vnser haus oder gemüet kumbt vnd die ewa als hausfraw, das ist die gedächtnuss oder verstandtnuss, zuo lust vnd wolgefallen bewegt, alsdenn beschiebt ein lüssliche sünd. Wann aber freyer will als hausherr seinen feind fomitem nit austreibt, sondern mit jm frid vnd aynikeit oder gesellschaft macht vnd sich jme ergibt, das ist, in fleischlichen wollust verwilligt, alsdenn wirt volbracht ein todtsünd, die sonst, on zuothuon des freyen willens nit beschächet.“

uden Gehalt, men den er Virkelighed, vistnok svækket og i sine Bevægelser stærkt hemmet, men dog altid endnu forhaanden, „Menneskets øverste Kraft, hvorved det kan vende sig til det Gode med guddommelig Hjælp, medens det uden denne Hjælp er ondt og egenvilligt“¹⁾). Men denne guddommelige Hjælp, hvilken man dog endnu maa adskille fra den Guds almindelige Indvirkning, hvorved han opholder alle Ting, undtager sig i Grunden heller ikke fra Nogen²⁾). Dersom da Mennesket blot gjør Alt, hvad der staar i dets Magt, saa kan Gud heller ikke lade være at belønne det. Han skjænker det vel ikke efter streng Ret, men dog efter en vis Billighed de himmelske, ved Faldet tabte Naadekræfter; han indgyder det den retfærdiggjørende Naade, ved hvilken Striden med Kjædet strax bliver en ganske anden³⁾). Dette be-

1) Tawtsche Theol. S. 266, sml. 264, 267, 270: „Freyer will ist wandelbärtig vnd verkerlicher natur, der sich aw signen nichtkait vnder sich zum fleisch verkeret oder mit hilf gots vber sich frey keren mag zue guotem; daselbs erraicht er gottliche gnad. In krafft solcher gnad regiert derselb will menschlichen geyst, dass derselb geist annals williglich streyt wider sein fleisch“. Roffensis, l. l. p. 600: „liberum arbitrium est naturae vertibilis, ad bonum aut ad malum, et nunc carni quidem ad malum, nunc vero spiritui consentit ad bonum“.

2) Roffensis l. l. p. 461: „nec absentia gratiae prorsus eripit libertatem“; p. 481: „non opinor, quosque peccatores ita communiter a Deo deseri, sed quemquam in peccato mortali fuerint et extra gratiam, nihilominus hoc auxilium speciale praesens esse, quo Deus ad eorum corda pulsatur, ut intrent. Communes peccatores gratia carent interna, sed praeter generalem influxum non deest iis auxilium speciale, quo miris modis stimulantur ad reditum“. Cf. Schatzgeier, Scrutinium p. 18 a, 19 b.

3) Roffensis, l. l. p. 500: „liberum arbitrium extra gratiam potest auxilio Dei, quod nulli peccatori deest, se sua vertibilitate ad spiritum praeparare“; 480: „non est igitur, ut quisquam dubitet ad hunc sensum, in hominis potestate sitam esse viam et gressum ad Deum, quando quidem praesto sit Deus cuique volenti fidem et gratiam largiri suam“; og saaledes ofte, som 469, 497, 507, 508. Ligesaa Schatzgeier i Scrutinium, hvor han 13 b udraaber: „reddimus, candida lector, iussu Salvatoris, quae sunt Dei, Deo; reddimus nunc Caesari nostro, libero arbitrio, quae Caesaris sunt“, — hvorpaa han nøjagtigen odvik-

gynder hos Barnet allerede med Daaben. Sakramentet borttager al Skyld fra det i Arvesynden fødte Barn; tilbage bliver altsaa blot endnu den kjedelige Tillokkelse eller Lyst, *fomes* eller *concupiscentia*, hvilken imidlertid nu endnu mindre har Syndighedens Charakter, men derimod kun bliver at anse som en Mangel, der lidt efter lidt skal udbedres, om den end i dette Liv aldrig fuldkommen forsvinder. Det Tilbagestaaende „tjener imidlertid ikke saa meget til Syndens Formerelse, som til god Øvelse og Arbejde“¹⁾. Som Straf kan Kjødets Fornærselse og den i det hele Menneske indtraadte Forstyrrelse endnu blive betragtet; men om Synd i Ordets egentlige, strenge Forstand har man, som allerede bemærket, først igjen Ret til at tale da, naar den Døbte trods Naadens Hjælp med sin Vilje indgaar paa de kjedelige Tilbejeligheder.

Saa glat affandt man sig i den romerske Kirke med Synden og gjorde en aaben Bane for Egenretsfærdigheden. Det

ler, hvad den frie Vilje ogsaa uden Naaden kan være, idet han rigtig nok skjælnet imellem det *posse*, som i *abstracto* skal tilhøre *liberum arbitrium*, og dets Virken *de facto*. Sml. Eck, Christenliche ausslegung 1, 69 b; 2, 188 b; og i hans *edelisci*, se Luth. opp. v. 1, 413: „est voluntas in anima, sicut rex in regno“.

¹⁾ Tewtsche Theol. S. 238, sml. 239: „doch ist dieselb raytzung an jrselbs kein sünd, sonder sy bleib im fleisch als ain geprechen, domit der geyst streyten vnd tugent erkriegen, auch daneben die untugent vberwinden vnd austreiben möge“. Roffensis, assert. luth. conf. p. 101: „omnes unanimiter asserunt, peccata cuncta per baptismum deleri. Quod si cuncta peccata penitus abolita sunt, quomodo potest is fomes, qui relinquitur, peccatum dici?“. P. 108: „sive defectum appelles seu fomitem seu quidvis aliud, ego plane concupiscentiam eam, quae carnis est, contra legem esse nego“. P. 94: nemo tibi negat, concupiscentiam hanc, quam et alii fomitem appellant, nobis ex primi parentis peccato relictam esse. Istud omnino concedimus. Confitemur in super eandem incipere minui sub baptismo, durare quin etiam ad mortem usque carnis, in aliis magis, in aliis minus. Caeterum ejus reatum extingui penitus in baptismo non ambigimus, quo sublato nihil ei reliquum est, quo deinceps ipse possit proprie peccatum appellari“. Der 2^{te} til endnu p. 115, 127.

var en Lære, i hvilken det naturlige Menneske retfærdiggjorde sig for sig selv, idet Synden først blev nedsat til Svaghed og derpaa erklæret for en Naturnødvendighed. Naar saa var, behøvede man da rigtignok i Grunden heller ikke mere nogen Frelser, men kun et Forbillede, som altid og fuldstændigt havde overvundet denne Svaghed. Saa meget mere saa Luther sig foranlediget til fra Begyndelsen af at optræde mod denne Overfladiskhed, og i den afgjorte Kamp imod denne er han forbleven sig selv lig.

Hvad Syndens inderste Væsen er, og hvor stærkt den har forgiftet Mennesket, havde han, der dog havde tilbragt sin Ungdomstid i den alvorligste Stræben efter Helliggjørelse og fri fra alle grove Overtrædelser, erkjendt under de sværeste indre Kampe, og det blev ligeoverfor den herskende Overfladiskhed klart udtalt af ham. I et af de første tyske Skrifter, som udkom fra hans Haand, Udlæggelsen af Fader Vor for enfoldige Lægfolk, hvilken blev vidt udbredt, heder det: „den gamle Adam er intet Andet, end at vi i os finde ond Tilbøjelighed til Vrede, Had, Ukyskhed, Gjerrighed, Ære, Hoffærdighed og deslige. Thi saadan ond Skik og Væsen er os tilarvet fra Adam og medfødt fra Modersliv, og deraf følge alle Slags onde Gjerninger, Mord, Egteskabsbrud, Røveri og lignende Overtrædelser af Guds Bud; og saaledes bliver formedelst Ulydighed Guds Vilje ikke gjort“¹⁾. Allerede Ordlyden viser, at han her sluttede sig til Mystikerne, medens han haardt dadlede Scholastikerne og deres Disciple, „de unyttige Snakkere, som forføre de arme Folk med sin Lære og næsten skrige fra Prædikestolen, hvorledes man skal have og gjøre en god Vilje, god Mening, godt Forsæt“. Og endnu

¹⁾ W. W. 21, 187; til Grund for Udlæggelsen laa Prædikener i Fastetiden 1517; S. 188: „dersom der var en god Vilje i os, da behøvede vi ikke denne (den tredje) Bøn“. Sml. Köstlin, *Luthers Theologie* 1, 117.

mere afgjort angreb han dem i Stridssætninger fra det samme Aar, i hvilke han kaldte Mennesket et ondt Træ, som ikke kan ville eller gjøre Andet end Ondt. Dets Natur er fordærvet og ond og kan ikke unddrage sig det Onde. Der er i den intet Andet end en levende Tilbøjelighed til det, som er Gud imod, og al saadan Tilbøjelighed er noget Ondt, et aandeligt Horeri. Man tør ikke tale om, at Menneskets Vilje er fri og kan bestemme sig hid eller did; meget mere er den aldeles fangen og bunden; af sig selv kan den ikke komme Naaden imøde og ikke tage Del i dens Virken. Fra Menneskets Side gaar Intet forud for Naaden uden Ufælsomhed for den, ja Fjendskab imod den. Saalænge Mennesket staar udenfor Naaden, kan det ikke Andet end synde, da dets egenkærlige Vilje modstræber Guds¹⁾. Af denne dybe Syndebevidsthed var den første af hine 95 Sætninger baaren, i hvilke man plejer at se Reformationens Begyndelse, nemlig den Sætning, at den Christnes hele Liv maa være en stadig og uopherlig Bod. Modstanderne, især Eck, følte, som deres Modsigelse viste, Betydningen af denne Sats, og Luther gentog den i stedse nye Vendinger og med tiltagende Skarphed. I sig selv — skjönt han trøstede sig til at staa i Samfund med Gud —, i sit af syndige Rørelser, især af Tvivl, anfgtede Hjerte følte han daglig Syndens Magt og den gamle Adams Uselhed, som ogsaa han endnu bar paa; dette oplukkede for ham den ubrudte Synds Væsen hos det endnu ikke af Naaden grebne Menneske, og han erkjendte Intetheden af den saakaldte frie Vilje, af hvilken Modstanderne i sine egenretfærdige Bestræbelser gjorde saa meget Væsen. Dette var Udgangspunktet, hvorfra, og Vejen, hvorpaa Luther, hvis aabne Øjne bleve oplyste ved den hellige Skrifts Lys, naaede frem til den rette Indsigt i Menneskets nedarvede syndige Fordær-

¹⁾ Opp. v. 1, 315 sqq.

velse. Dette se vi af de i høj Grad skarpe Hejdelberger-Sætninger og Forklaringerne til dem¹⁾; dette lære vi fornemlig igjennem den videre Udvikling af de for Leipziger-Samtalen bestemte Sæts²⁾. Han havde at bevise den Sats, at vi Christne daglig maa gjøre Bod, og han gjorde dette, idet han henviste til, at Syndens Tønder uophørlig ulmer i os og fremdriver nye Begjærigheder; men Kjødets Begjæring, hvorefter ogsaa Skriften taler, er Synd; thi Gud forbyder at begjære. Saa megen Synd er der hos den Christne, som der findes Modvilje, Træghed og Modstræben; thi da tilhører aldrig det hele Hjerter Gud; saaledes synder altsaa den Christne uophørlig; enhver god Gjerning er besmittet, og dette varer her paa Jorden ved lige til Enden. Vistnok indvender man, siger han, at han afviger fra den hidtil gjængse Sprogbrug, naar han egentlig allerede kalder saadan Begjærighed Synd; men selve denne Sprogbrug beror paa en Misbrug og er en Afvigelse fra den hellige Skrift, opkommen derved, at man med overfladisk Behandling af de hellige Ting vel har bibeholdt Skriftens Ord, men udtømt Indholdet af dem. Grundskaden i Modstandernes Lære ser han deri, at den kun gjør Sjælen, og det navnlig dens ædlere Del, til Naadens Objekt, og dernæst, at den skjælnor metafysisk imellem Kjød og Aand som to Substantser, medens dog det hele Menneske er Aand og Kjød, Aand forsaavidt som det elsker Guds Lov, Kjød forsaavidt som det hader den. Saaledes bo Sundhed og Syg-

¹⁾ Opp. v. 1, 387 sqq. Indledning 1, 102. Sml. opp. v. 2, 203 angående Syndigheden af *fomes*.

²⁾ Opp. v. 3, 272: *igitur stat mea secunda propositio et claret, quomodo peccatum remaneat post baptismum et in omni opere bono sit peccatum, si misericordia non succurrerit, mortale et nullum esse naturæ suæ veniale. Quare iterum stabilitur, quod multo magis actus impiorum sunt mere mali, et sic omnis actus aut bonus aut malus contra determinationem concilii Constantiensis, id est Thomistarum, quos ibi regnasse apparet. Ex his etiam infertur, liberum arbitrium esse mere passivum in omni actu suo, qui velle vocatur.*

dom ved Siden af hinanden i det samme Legeme. Det Nye, Kjerligheden, er blandet i det Gamle for at uddrive dette af det hele Menneske, først af Hjertet, derpaa af Legemet og alle dets Lemmer¹⁾.

Luther havde opfattet Sydens Væsen som en Enhed, bestaaende ikke i en blot Mangel, men i den levende Modstræben mod Guds Vilje, og denne har sit Sæde ikke i nogen Del af Mennesket, i den sandselige Legemlighed, men i det hele Menneske, i dets inderste Jeg. Dette er efter sit hele Væsenomfang — Legeme, Sjel og Aand — fra Fødselen af syndigt, og i den nedarvede Synds Væsen frembringer heller ikke Daaben nogen Forandring, saaat Synden f. Ex. fra dens Fuldbyrkelse af skulde være mindre syndig. Forskjellen er derimod blot den, at for Christi Skyld Synden ikke mere tilregnes den Døbt, der staar i Naade hos Gud.

Denne Lære, for hvilken Luther irettelagde talrige og slaaende Skriftsteder, fandt hurtig Anerkjendelse hos alle virkelige Evangeliske og udskilte disse fra dem, der falskelig til lagde sig dette Navn, saavel som fra mange Humanister²⁾. Klarest blev den dog i sin Sammenhæng udviklet af Melancthon i hans snart almindelig anerkjendte dogmatiske Grundtræk, *Loci*, hvorved igjen et stort Skridt var gjort til denne Læres Befæstelse³⁾. Han begyndte her med Læren om

¹⁾ Opp. v. 3, 251—272; cfr. 269: „ubi concupiscentia in corde, in anima, in viribus est, ibi non totam cor, non tota anima, non totae vires diligunt, ac per hoc tantum peccant, quantum ibi reliqua est concupiscentia seu peccatum“. I Komm. t. Galaterbr. fra 1519 (opp. 3, 418) heder det: „Ego mea temeritate carnem, animam, spiritum prorsus non separo. Non enim caro concupiscit, nisi per animam et spiritum, quo vivit, sed spiritum et carnem intelligo totum hominem, maxime ipsam animam“.

²⁾ Vel paasigelsesværdig er her den sandsynligvis af Joh. Rörer og Adam Weiss författede „Rathschlag der Evangelischen in Franken“, der udkom 1525; i Art. 18 lærer den aldeles skriftligtigt om den frie Vilje. Sml. Engelhardt, Ehrengedächtnis der Ref. in Franken, S. 147.

³⁾ Sml. nærværende Forf.s Ud gave af *Loci*, S. 106—145.

den saakaldte frie Vilje, og begrundede dens Intethed ved at henvise til Guds, Skaberens, ubetingede Almagt, ved Siden af hvilken ingensomhelst Frihed og Selvbestemmelse hos Skabningen paa nogen Maade kunde bestaa¹⁾. Det staar ikke til at negte, at han dermed bøjede ind paa en falsk Bane; thi enten beviste han for Meget og geraadede, som man ogsaa forekastede ham, i Fare for at gøre Gud selv ogsaa til Syndens Ophav; eller han beviste for Lidet, idet han i Lighed med Scholastikerne ikke skjelnede nok imellem den Guds Indvirkning, som opholder Menneskets Naturliv, og den til Frelsen sigtende guddommelige Naadevirkning. Og denne Fejl blev ikke ringere derved, at vi hos næsten alle evangeliske Theologer høre de samme Tanker at klinge igjennem. Men mærkes maa det ogsaa for Melanchtons Vedkommende, hvad vi allerede have seet med Hensyn til Luther, at dette Udgangspunkt ikke var det, som beherskede hans hele Lære; i selve Lærens Udvikling kom han snart ind paa det rigtige Udgangspunkt saavelsom paa den rigtige Ordning og Rækkefølge. Han dadlede Scholastikerne, fordi de ikke vilde lade Arvesynden gjælde som Synd, men kun som en Svaghed, der har sit Sæde i Kjedet, og som Menneskets Vilje kan faa Herredømme over. Han fremholdt imod dem den Sats: da Gud demmer efter Hjertet, saa maa Hjertet med dets Tilbøjeligheder være den fortrinligste Del af Mennesket, og i denne maa Synden fornemlig have sit Sæde; thi hvorledes skulde vel Gud kunne dømme Mennesket efter dets svagere Del, dersom der i dets ædlere Del endnu fandtes gode Tilbøjeligheder? Til Hjertet maa man altsaa først og fremst se hen, og dette er

¹⁾ Sml. nærværende Forf.s Udgave af Loci, S. 116: „quandoquidem omnia, quae eveniunt, necessario juxta divinam praedestinationem eveniunt, nulla est voluntatis nostrae libertas“. S. 116: „si ad praedestinationem referas humanam voluntatem, nec in externali nec in internalis operibus ulla est libertas, sed, eveniunt omnia juxta destinationem divinam“.

heltigjennem syndigt. Overensstemmende hermed bestemte han Arvesynden som en medfødt, fra Adam til alle hans Efterkommere forplantet Tilbøjelighed og Trang, der driver os til at synde. „Ligesom Ilden har en indre Kraft, ved hvilken den blusser i Vejret, ligesom der i Magneten findes en ejendommelig Kraft, ved hvilken den trækker Jernet til sig, saaledes er der i Mennesket en iboende Drift til at synde. Og Skriften skjælnes ikke imellem Arvesynd og gjørlige Synder, men betegner begge Dele simpelt hen som Synd og benævner kun her og der med Navnet „Syndens Frugter“ det, som vi forstaa ved gjørlige Synder. Naar Scholastikerne sige, at Arvesynden er Mangelen af den oprindelige Retfærdighed, saa er dette rigtigt. Men saa skulde de ogsaa sige, at hvor den oprindelige Retfærdighed eller Aanden mangler, der er der virkelig Kjød, virkelig Gndløshed, virkelig Foragt for de aandelige Ting“¹⁾. Melanchton vilde ligesaa lidt anerkjende en blot og bar negativ Bestemmelse af Arvesynden, som han vilde have den indskrænket blot indenfor en Del af Mennesket; ogsaa den oprindelige Retfærdighed, hvilken han betegnede som ligebetydende med „Aand“, tog han i en anden Forstand end hans Modstandere. „Ved Kjød menes efter Skriften, naar det stilles ligeoverfor Aanden, ikke et Stykke af Mennesket, men det hele Menneske til Legeme og Sjel, de bedste og fortrinligste Kræfter af den af den Helligaand upaa-virkede menneskelige Natur. Aand derimod betyder den Helligaand selv og hans Rørelser og Gjæringer i os“. Naar altsaa Skriften kalder Mennesket Kjød, saa anklager den det

¹⁾ S. 132: „quum Sophistae docent, peccatum originale esse, excidisse favore Dei et carere originali justitia, debebant addere, quod, quum absit a nobis Dei Spiritus et benedictio, maledicti simus; quum lux absit, esse in nobis nihil nisi tenebras, caecitatem et errorem; quum absit veritas, nihil in nobis esse nisi mendacium; quum absit vita, nihil esse in nobis, nisi peccatum et mortem“.

ikke for ringe Fejl, men for de slemmeste Laster, Ugudelighed, Vantro, Fremmedhed for Gud, Had til ham og Foragt for ham, — Laster, som netop Aanden alene ret kan erkjende. Arvesynden er en levende Drift, som i alle Dele og til alle Tider af vor Tilværelse fremdriver sine Frugter, de enkelte Synder¹⁾. Thi naar findes et Øjeblik, i hvilket Menneskets Aand ikke er optændt af onde Begjærligheder, hvoraf de værste ikke engang mærkes og erkjendes? Havesyge, Ærgjerrighed, Had, Misundelse, Iværsyge, Kjædelyst, Vrede — hvem har ikke undertiden sporet dem? Men Hovmod, Selvhøjelse, farisæisk Stolthed, Gudsforagt, Mistro til Gud, Bespottelse, disse de mægtigste af alle Begjærligheder mærker sjelden Nogen. Saa dyb, saa uudgrundelig er det menneskelige Hjertes Fordærvelse. Loven alene, den hellige og guddommelige, aabenbarer os den²⁾. Og deraf, saa sluttede Melancthon rigtig videre, kan man nu uddrage, hvad der bør troes om den menneskelige Dygtighed, og om der virkelig gives nogen Frihed i den saakaldte frie Vilje, hvorom Skoletheologerne tale høje Ord. Hvorledes kan der vel være Frihed uden Aanden, da hin vor Tyran — Synden, som er i vort Kjød — endnu giver os, som dog have Aandens Kræfter i rigt Maal, saa Meget at bestille? Thi hvor har der været en Hellig, som ikke med Paulus har begrædt denne Trældom, dette Fangenskab?

Netop disse Udviklinger var det, som behagede Luther

¹⁾ S. 119: „peccatum originale est nativa propensio et quidam generalis impetus et energia, qua ad peccandum trahimur, propagata ab Adam in omnem posteritatem“. S. 123: „vivax quaedam energia est peccatum originale, nulla non parte nostri, nullo non tempore fructum ferens, vitia“. S. 125: „et ut rem omnem velut in compendium cogam, omnes homines per vires naturae vere semperque peccatores sunt et peccant“.

²⁾ S. 133: Kun enkelte Udtalelser ere her meddelte med Melancthons egne Ord, da hans hele Udvikling helst bør læses i Sammenhæng, hvad den saare vel fortjener.

saa meget i Vennens Bog, at han demte den værdig til Optagelse i Kanon, og i blivende Overensstemmelse med dem lærte ogsaa han, hvorsomhelst han senere kom til at tale om Arvesynd og fri Vilje, som f. Ex. i Kirkepostillen. Det af hans herhen hørende Udsagn, som han selv betegner som Højdepunktet, finde vi i det mod Erasmus, som Roms Forkjæmper, rettede Skrift om den trælbandne Vilje. Ogsaa paa dette har man gjort de samme Udsættelser som paa Melanctons Artikler i hans *Loci*, og ikke ganske uden Grund; men Dadelen er ofte bleven overdreven, og en nøjere Betragtning viser, at Skriftet i ingen Henseende vidner om noget Tilbagekridt hos Luther.

Fremfor Alt er at mærke, at Luther skrev med sin Modstanders Skrift for Øje, af hvem han var bleven nødt til at gjøre ikke saa meget Synden som den frie Vilje til sin Gjenstand. Og de Steder, som have givet Anstød, findes for den overvejende Del i den Del af hans Bog, i hvilken han besvarede Erasmus's Satser. Af Erasmus var Begyndelsen gjort til at inddrage i Striden Spørgsmaal, der i og for sig vare filosofiske, angaaende Skabningens Forhold til Skaberen¹⁾, og dog stillede Luther, naar han her fulgte sin Modstander, ogsaa disse strax under Frelsens og Samvittighedsberoligelsens Synspunkt. Hin havde dadlet selve Opkastningen af Spørgsmaalet som et for den Christne unødigt, ja farligt. Luther svarede, at det for den Christnes Frelse var af den højeste Vigtighed at vide, at Gud ved en uforanderlig og ubedragelig evig Vilje forudser, forudbestemmer og gjør Alt²⁾. Fri

¹⁾ Erasmus, opp. ed. Basil. 1840, tom 9, 999, 1011, 1020.

²⁾ Opp. ed. Jen. 4, 170 a: „hoc agimus, ut disquiramus, quidnam possit liberum arbitrium, quid patiatur, quomodo se habeat ad gratiam Dei“ 170 b: „est itaque et hoc imprimis necessarium et salutare Christiano nosse, quod Deus nihil praescit contingenter, sed quod omnia incommutabili et aeterna infallibilique voluntate et praevidet et proponit et facit. Hoc fulmine sternitur et conteritur penitus liberum

Vilje i sand Forstand, d. e. ubetinget; Selvhaestemmelse, har, siger han, Mennesket overhovedet aldrig besiddet; en saadan har ikke engang nogen Engel, men alene Gud¹⁾. Og først i en langt senere Del af hans Bog var det, at han, atter foranlediget ved den afsvækkende erasmiske Forklaring af de om Esau og Farao handlende Skriftsteder, udbødte sig over det Spørgsmaal, hvorledes man kan sige, at Gud virker Ondt i os, og opstillede den Paastand, at Guds Forpdyden og Almagt staar i ligefrem Modsigelse med en fri Vilje hos Mennesket²⁾. Saaledes udtalte Luther sig kun der, hvor han fulgte sin Modstander i hans falske Spor, og selv her var denne Begrundelse af hans Sats kun af underordnet Vægt for ham, hvad man f. Ex. klart ser i det Afsnit, hvori han behandlede de Skriftsteder, som han allerede tidligere havde fremsat mod den frie Vilje, og som Erasmus havde søgt at gjendrive. Næsten gjenhængende ligger Grunden, hvorpaa han støttede sig, deri, at Menneskene ere Kjød og Synder³⁾. Men træder man dernæst ind i den Del af Bogen, i hvilken han førte sine egne Tropper mod den frie Vilje i

arbitrium". 171 b: „quomodo certus et securus eris, nisi scieris illum certo et infallibiliter et immutabiliter ad necessario scire et velle et facturum esse, quod promittit“.

¹⁾ 4, 177 b — 178 a; 186 a.

²⁾ Erasmi ep. 9, 1011; Luth. opp. 4, 205 a sqq.; cf. 209 a: „pugnatur ex diametro praescientia et omnipotentia Dei cum nostro libero arbitrio. Aut enim Deus fallitur praesciendo, errabit et agendo, quod est impossibile, aut nos agemus et agemur secundum ipsius praescientiam et actionem. Omnipotentiam vero Dei non illam potentiam, quae multa non facit, quae potest, sed actualement illam, qua potenter omnia facit in omnibus, quomodo scriptura vocat eum omnipotentem. Haec inquam potentia et praescientia Dei funditus abolent dogma liberi arbitrii“. Vistnok støder dette Mennesket meget; „et quis non offenderetur? Ego ipse non semel offensus sum usque ad profundum et abyssum desperationis, ut optarem nunquam esse me creatum hominem, antequam scirem, quam salutaris illa esset desperatio et quam gratiae propinqua“. Cf. 211 b.

³⁾ 215 a sqq.; 219 a: „Sequitur quidquid fuerit caro, id impium et sub ira Dei alienumque a regno Dei esse“.

Mark
Præd
ser
havde
saat
igjen
Arve
stand
Fædre
kede,
og til
gen
Talen
sig³⁾;
gives
Riger
med
man
i sig
gen R

¹⁾
tiae, e
Dei
rum ar
necessi
²⁾
rum ar
lud nec
servise
³⁾
vælle,
dogma
tute div

Mærken, saa møder man Beraabelsen paa Almagten og paa Prædestinationen blot som en leilighedsvis Bemærkning¹⁾ og ser hans egentlige Modgrunde, hvilke han heller ikke forhen havde fortiet, komme til sin alsidige Udfoldelse og fulde Ret, saaat den Maade, hvorpaa han her bekjæmpede den frie Vilje, igjen paa det Klareste stemmer overens med hans Lære om Arvesynden.

Paa Paulus og Johannes beraabte han sig imod sine Modstandere, imod Scholastikerne og ligeledes imod dem blandt Fædrene, som ophøjede den frie Vilje²⁾. Sofisterne forrykkede, sagde han, det hele Spørgsmaal, idet de talte frem og tilbage om den frie Vilje som en saadan, der paa nogen Maade kunde blive frigjort ved en Anden, medens Talen dog var om Viljens Væsen og Dygtighed i og for sig³⁾; men en nøgen, indholdslos, ganske ubestemt Vilje gives der ikke⁴⁾; her gjælder kun et Enten-Eller. To Riger er der i Verden, hvilke ligge i den heftigste Kamp med hinanden, Christi Rige og Satans Rige⁵⁾. Nu maa man imidlertid ikke forestille sig det, som om Mennesket, i sig selv endnu ganske frit og uden at være bestemt i nogen Retning, stod midt imellem begge disse og efter sit Godt-

1) 213 b: „praeterea hic fortissima illa argumenta ex proposito gratiae, ex promissione, ex vi legis, ex peccato originali, ex electione Dei assumpta, quorum nullum est, quod non se solo funditus tollat liberum arbitrium. Si enim gratia ex proposito seu praedestinatione venit, necessitate venit, non studio aut conatu nostro“.

2) 186 a siger han om saadanne Fædre: „Dico illos, quatenus liberum arbitrium asserunt, esse imperitissimos sacrarum literarum, tam illud nec vita nec morte, solum vero atilo sed peregrinante animo asseruisse“; cf. 180 a.

3) 187 b.

4) 188 a: „non vis ea applicandi ad salutem potest esse purum velle, nisi salus ipso nihil esse dicatur.“

5) 236 a: „istorum regnorum mutuo tantis viribus et animis perpetuo pugnantium cognitio et confessio sola satis esset ad confutandum dogma liberi arbitrii, quod in regno satanae cogimur servire, nisi virtute divina eripiamur.“

tykke kunde vende sig til den ene eller den anden Side, medens Gud og Djævelen som fjernt staaende Tilskuere afventede dets Bestemmelse¹⁾; men til enhver Tid tilhører det med sin hele Tilværelse det ene af disse Riger, er altsaa ogsaa med sin Vilje underkastet dettes Hersker²⁾. Nu have Apostlerne paa det Klareste lært, at alle Mennesker af Naturen ere Djævelens Undersaatter og tilhøre hans Rige; som saadanne staa de efter Paulus under Guds Vrede, der hviler selv over de bedste af dem, om de end gøre sit Bedste; ogsaa Lovens Tilhængere anklager Paulus for Uretfærdighed, fordi de alle tilsammen ere Syndere og syndige; og Johannes siger ligeledes, at den hele Verden, d. e. alle naturlig fødte Mennesker, ligger i det Onde. Men den saaledes rigtig forstaaede Arvesynd ophæver fuldstændig al fri Vilje og Evne til af sig selv og med egne Kræfter at komme til Gud³⁾. Dette bekræfter ogsaa Erfaringen, især Historien; thi før Christi Selvaabenbarelse har Ingen af sig selv vidst Noget om Christus,

¹⁾ 221 b: „tu qui fingis voluntatem humanam esse rem in medio libero positam ac sibi relictam, facile simul fingis, esse conatum voluntatis in utram partem, quia tam Deum quam diabolum fingis longe abesse, veluti solum spectatores mutabilis illius et liberae voluntatis, impulsores vero et agitatores illius servae voluntatis mutuo bellacissimos non credis“.

²⁾ 177 a: „Si sub deo huius saeculi sumus sine opere et spiritu Dei veri, captivi tenemur ad ipsius voluntatem. — Si autem fortior superveniat et illo victo nos rapiat in spoliū suum, rursus per spiritum ejus servi et captivi sumus, quae tamen regia libertas est, ut velimus et faciamus lubentes, quae ipse velit. Sic humana voluntas in medio posita est ceu jumentum; si insederit Deus, vult et vadit, quo vult Deus, si insederit Satan, vult et vadit, quo vult Satan, nec est in ejus arbitrio ad utrum sessorem currere aut eum quaerere, sed ipsi sessores certant ob ipsum obtinendum et possidendum“.

³⁾ 224 b sqq.; 233 a sqq.; cf. 231 b: „Adae delictum nostrum fit non peccando aut operando, quum hoc non esse posset delictum illud unicuique Adae, ut quod non ipse, sed nos fecerimus, fit vero nostrum nascendo. Igitar ipsum originale peccatum liberum arbitrium prorsus nihil sinit posse, nisi peccare et damnari“.

og endnu langt mindre søgt ham og Frølsen i ham¹⁾). Alt, som er født af Kjød, er Kjød og som saadant fjernt fra Guds Rige. Under saadanne Omstændigheder gjør man derfor vel i ganske at opgive Benævnelsen „fri Vilje“ som misforstaaelig, og istedet derfor sige „foranderlig eller omskiftelig Vilje“, eller man maa indskrænke sig til med hint Udtryk at betegne den Mulighed og Modtagelighed, at Mennesket kan blive draget af Guds Aand og opfyldt af hans Naade; thi dette kan vistnok ikke frakjendes Mennesket²⁾). Ogsaa det kan endnu indrømmes, om man nu engang aldeles ikke vil opgive hint Ord, at Mennesket i Henseende til det, som staar under ham, eller er ringere end han, har fri Vilje, d. e., at det staar til ham efter eget Tykke at bruge eller ikke bruge det ham Forlemede, ihvorvel ogsaa dette endnu tilsidst er afhængigt af Guds Vilje. Men deraf fremgaar endnu ikke nogen Frihed i Henseende til Menneskets Forhold til Gud, ingen selvstændig Bestemmelsesevne, hvad Salighed og Fordømmelse angaar³⁾).

¹⁾ 234 a: „experientiam interrogemus, ipse mundus totus, ipsa ratio humana, ipsum adeo liberum arbitrium cogitur confiteri, sese Christum non novisse nec audivisse, antequam evangelium in mundum veniret. Si autem non novit, multo minus quaesivit aut quaerere aut ad eum conari potuit. At Christus est vis, veritas, vita et salus. Confitemur ergo velit nolit, sese suis viribus nec nosse nec quaerere potuisse ea, quae sunt vitae, veritatis et salutis“; cf. 225 b. Han gaar ud fra den rigtignok alene af de evangeliske Christne ganske, af de romerske blot halvt anerkjendte Sats, at i Christo alene Frølsen, og det den fulde Frelse, er at finde.

²⁾ 186 a: „rectius vertibile arbitrium vel mutabile arbitrium diceretur“. 177 b: „at si vim liberi arbitrii eam diceremus, qua homo aptus est rapi spiritu et imbui gratia Dei, ut qui sit creatus ad vitam vel mortem aeternam, recte diceretur; hanc enim vim, hoc est, aptitudinem seu, ut sophistae loquuntur, dispositivam qualitatem et passivam aptitudinem et nos confitemur“.

³⁾ 178 a; cf. 190 a, hvor fra dette Synspunkt af i en anden Relation to Riger igjen blive holdte ud fra hinanden: „intelligamus, hominem in duo regna distribui: uno quo fertur suo arbitrio et consilio absque praeceptis et mandatis Dei, puta in rebus sese inferioribus. Hic regnat et est dominus ut in manu consilii sui relictus. Non quod Deus

Mennesket kan i Kraft af den Dygtighed, det har beholdt tilbage, bringe det til en udtortes Erbarhed og borgerlig Retshaffenhed; dog maa det ikke anse denne for den Retfærdighed, hvilken Gud lader gjælde for den sande og ham velbehagelige. Hos Gud gives der ingen Middeltling, som hos Menneskene; men, som Paulus lærer, hos ham er Spørgsmaalet kun: Synd eller Retfærdighed ¹⁾. Hvad Mennesket nu gjør med sin naturlige Evne, er Synd; han, Synderen alene, kan intet foretage, som kan løfte ham op af Satans Rige, ja kan, saalænge han er overladt til sig selv, ikke engang ville det; en Forandring i hans Tilstand er kun maaig ved den gjenfødende og fornyende Naade.

Saaledes vare Rødderne afskaarne paa den romerske Retfærdiggjorelselære, og Retfærdiggjorelsen alene ved Christus og af Troen begrundet i sin Nødvendighed. Og Luther vidste, at han ved de Kjendsgjerninger, som han her udtalte, holdt sig paa den Erfarings Grund, som den hele Kirke havde høstet

illam sic deserat, ut non in omnibus cooperetur, sed quod usum rerum illi liberum pro arbitrio concesserit, nec ullis legibus aut praescriptis inhibuerit. — Altero vero regno non relinquitur in manu consilii sui, sed arbitrio et consilio Dei fertur et ducitur, ut sicut in suo regno fertur suo arbitrio absque praecipitis alterius, ita in regno Dei fertur alterius praecipitis absque suo arbitrio“.

¹⁾ 229 a: „tota disputatio Pauli procedit ex partitione illa: aut iustitiam aut peccatum esse apud Deum, quidquid in hominibus fit et geritur; iustitiam, si fides edat, peccatum, si fides desit. Apud homines sane ita habet res, ut media et neutralia sint, in quibus homines invicem neque debent quicquam, neque praestant quicquam. In Deum peccat impius, sive edat sive hibat, aut quidquid fecerit, quia abutitur creatori Dei cum impietate et ingratitude perpetua, nec ex animo dat gloriam Deo ullo momento“. Om Hedsningernes Dyder se 219 a, som ogsaa allerede i Pontillen, WW. 7, 171, 184; om *iustitia civilis* s. 235 a: „nos non de natura, sed de gratia disputamus, nec quales simus super terram, sed quales simus in caelo coram Deo, quaerimus. Scimus, quod homo dominus est inferioribus se constitutus, in qua habet jus et liberum arbitrium, ut illa obediant et faciant, quae ipse vult et cogitat; sed hoc quaerimus, an erga Deum habent liberum arbitrium, ut is velit et faciat, quae Deus vult, et nihil possit, nisi quod ille voluerit et fecerit“.

og hestede; derfor vilde han ogsaa have denne Lære om Arvesynden og den derpaa beroende Intethed af den frie Vilje antagen ikke som blot hans egen, men som den kirkelige¹⁾ og har aldrig taget noget tilbage af den, som om den havde været overdreven²⁾. Han var for sin Del naaet til Klarhed i det Væsentlige af denne Lære og havde senere kun endnu at forsvare den mod Angreb og Fordrejelser. Hertil blev han vistnok endnu ofte nødt, ikke blot af de Romerske, men ogsaa fra en anden Side, fra hvilken han hidtil ikke havde ventet det; ja det er ikke usandsynligt, at han ogsaa allerede med hine skarpe Sætninger i Skriftet mod Erasmus havde Zwingli for Øje³⁾.

Ogsaa i Schweiz havde man allerede længe beskæftiget sig med Spørgsmaalet om den frie Viljes Dygtighed⁴⁾, og Zwingli havde til stor Forargelse for Erasmus bestemt benægtet denne; dog begrundede han dette dermed, at han henviste til Guds Forsyn og Almagt, for hvilken Mennesket blot tjener som uselvstændigt Verktøj⁵⁾. Fra dette og den dermed inderlig sammenhængende Prædestinations Synspunkt bekjæmpede han den romerske Gjærningshellighed og Læren om Fortjenester. Hvorledes skulde Mennesket, siger han, ville rose sig af Eget, da det som Menneske ligeoverfor Gud aldeles ikke har noget Eget, altsaa heller ikke kan gjøre noget

¹⁾ Plitt, *Einleitung in die Augustina* I, 357—361.

²⁾ de W. 5, 70: „nullum agnosco meum iustum librum, nisi forte de servo arbitrio et catechismo“; saaledes 1537. At hine prædestinationske Sætsler ikke for ham hørte til det egentlig Væsentlige i Læren om den frie Vilje, tør ovenfor være bevist.

³⁾ L.'s Skrift udkom i Enden af Aaret 1525, og den 5te Nov. 1525 advarede han Strassburgerne i et ogsaa igjennem Trykken i flere Op-
lag udbredt Brev mod Z.'s Lære om Arvesynden (s. Plitt, *Einleitung*, I, 356, 477). I *Comm. in I ep. Joh.* ed. Neumann p. 17 heder det: „Cinglius docet, peccatum originale tantum defectum esse“.

⁴⁾ Sml. O. Myconius's Brev til Zwingli af 11 Juli 1521, *Zw. opp.* 7, 177.

⁵⁾ Sml. *Zw. opp.* 1, 278 ff. („Ursagen und grund der Schlussreden“ af 1523).

Eget, men i Alt kun er et enten gladelig indvilgende eller ogsaa uvilligt, men magtesløst Redskab for den Almægtige og Uforanderlige ¹⁾). Med den Fordærvelse, som Synden har anrettet i Menneskets Væsen, bragte han ikke den menneskelige Viljes Ufrihed og Uduelighed i indre Aarsagssammenhæng, omend nogle Ytringer fra den tidligere Tid synes at hentyde derpaa. De tidligste Udtalelser af mere dybtgaaende Art, som vi endnu have, af Zwingli om Synden stamme fra Aaret 1522 og tabe i Tydelighed derved, at de ikke tilstrækkelig lade fremtræde, om han taler om det naturlige

¹⁾ Zw. opp. 3. 98 (fra 1523): hist og her i Skriften tales der om en Løn, hvilket tyder hen paa Fortjeneste; „apparet ergo, quandoquidem Deus operi nostro praemia pollicetur, et praestat etiam, meritum nonnihil esse, de quo tantopere hac tempestate digladiamur. Atque porro mihi dicendum esse videtur, quod sicut opus argentarii non maleo, non inuadi, non denique cuicunque instrumento tribuitur, quamvis eo confiat opus, ita nobis ipsis nihil tribuamus. Deus enim est, qui operatur in nobis et velle et perficere; ipsius enim opus sumus, ipsius organa“. 1524 skrev han (3, 140): „ergo libera voluntate Dei sic vel sic nascimur, vivimus, degimus. Manifestat autem gloriam suam Deus secundum eandem voluntatem, nec quisquam dicet: cur fecisti me sic? Sed quandoquidem se hic adyta providentiae divinae, quam aliter praedestinationem vocant, aperiunt, et nos ad alia festinamus. 1525 (Commentarius 3, 282 ff.) førte han overalt Menneskets Mangel paa Fortjeneste tilbage til Guds Almagt; om Synden var i denne Sammenhæng ingen Tale. Det er Uret, siger han, naar Mennesket skammer sig ved at bekjende, at i Sandhed Gud alene virker Alt; „curiosi sumus; veremur enim, ne cogamur deum esse malorum quoque auctorem constiteri“. Herimod hjælp han sig med den intetsigende Sats: „non illi turpe est, quod nobis; quae enim nobis turpia sunt, ex eo provenit, quod lex nobis imposita est“. Udførligen 1527 i et Brev til Fontejus, opp. 8, 21, hvor han igjen stillede providentia et praescientia Dei i Spidsen. „Habes nunc canonem nostrum, quo contra omnia tela munimur, quae ex scripturis pro libero arbitrio promuntur. Sed heus tu, caste ista ad populum et rarius etiam; ut enim pauci sunt vere pii, sic pauci ad altitudinem hujus intelligentiae perveniunt“. Vel taler, heder det et andet Sted, Skriften ofte saa, at det kunde synes, som om den tilskrev Mennesket en selvstændig Dygtighed, „quasi suapte arte nonnihil possit“. Men det er kun en kjærlighedsfuld Nedladelse til os fra Guds Side, „ubi enim non balbutit Deus teneri patris in morem nobiscum?“. At Guds ubetingede Almagt er det egentlige Grundlag for hans Lære om den frie Vilje, lagde han, som bekjendt, paa det klareste for Dagen 1530 i Skriftest *de providentia*, 4, 79 sqq. Dog tager jeg her

eller om det gjenfødte Menneske. Han siger der, at Mennesket, som skabt efter Guds Billede, føler sig hendraget til Gud og stræber imod ham, og herpaa anfører han selv Sardanapal og Nero som Exempler; just dette Sidste tyder hen paa, at han opfattede og anvendte den i sig selv rigtige Sætning falskt, idet han lod den gjælde uden væsentlig Indskrænkning ogsaa om det faldne og ikke gjenfødte Menneske¹⁾. Paa den anden Side talte han om Menneskets Fald, hvilket bestod deri, at det fulgte sig selv, sit Raad, sin Fornuft, og til Følge deraf som den Faldre geraadede under Loven og i Døden²⁾. Og paa flere Steder udtrykte han sig endog saaledes, som om han udledede Menneskets Udygtighed til det Gode blot fra Syndefaldet³⁾. Han erklærede: „Fra Fødselen af ere vi alle Syndere, thi vi ere alle fødte af Adam. Nu er Adam, førend han avlede Børn, falden i Synd, Skrebelighed og Død; deraf følger, at Alle, som komme af ham, arve saadan Skrebelighed fra ham. Thi saa lidt som en Engel kan oprinde af et Menneskes Sæd, saa lidt kan et syndfrit Menneske frem-

med Forsæt intet videre Hensyn til det, da det falder efter Affattelsen af Augustana; heller ikke kan jeg medgive, at Zw. først i senere Aar skulde have uddannet denne Lære saaledes. Den hænger paa det Nøjeste sammen med hans Grundanskuelser i det Hele.

¹⁾ I Prædikenen „Om Guds Ords Klarhed og Vished eller Ubedragelighed“, opp. 1, 52 sqq. Sammenlign de mildest talt farlige Bestemmelser over gammelt og nyt Menneske S. 60: „Det gamle Menneske og Adam afbleger og formørker det nye Menneske, hvilket ikke derfor kaldes det nye, fordi det ikke er af saa gammel Oprindelse, men derfor, fordi det er skjönt, ubesmittet af Legemets skadelige Brøst, ogsaa fordi det er bestemt for Evigheden, i hvilken man ikke ældes, ikke er Svagheden underkastet“. Fra Gudsbilledet slutter han dernæst S. 61 paa følgende Maade mod Menneskets egen Dygthighed: „Sig mig, hvad har du af din egen Natur? Er Billedet dit, saa er du et Billede af dig selv. Er det derimod fra Gnd, hvor tør du da kalde det dit eget? Vi se altsaa, hvor fuldstændigt vi ere Intet og formedelst Kjødets uden al Dygthighed“.

²⁾ I „Uslegen und gründ der schlussreden“ af 1523, opp. 1, 184.

³⁾ Sml. f. Ex. fra 1523 opp. 3, 99: „diximus paulo ante, quomodo fiat, ut nihil prorsus Deo dignum agamus, quod in Adam mortui simus, et quod tantis affectibus obruti, unde nulla spes nobis reliqua sit ad Deum appropinquandi“.

gaa af den faldne, syndige Adam. — Men da vi alle vide, at Kjød Intet formaar og intet Godt fedet af sig, og vi nu intet Andet ere end Kjød, saa følger, at vi af Naturen lige saa lidt som Adam formaa Noget, som er ret eller godt; men al vor Tilbejlighed holder sig kun til det Onde. — Og det er den rette Arvesynd, Faldet, Overtrædelsen, Aftagten, Tabet af Gud, Skrøbeligheden, Synden, eller hvad du nu vil kalde den¹⁾. Han kaldte Arvesynden Synd, hvorved han rigtignok bemærkede, at man bruger Ordet Synd i en dobbelt Forstand²⁾, og talte med skarpe, skjærende Ord om Syndens Fordærvelse. Og dog viste det sig, at han heller ikke her delte Skriftens og Kirkens rene Lære. Først fremtraadte dette temmelig klart i hans Forhandlinger om Barnedaaben, ved hvilke han ogsaa blev foranlediget til grundigere Udtalelser angaaende Arvesynden³⁾. Endnu mere 1526 i hans Sendeskrivelse til Urbanus Rheginus, der, skjønt dengang i an-

1957) opp. 1, 544, fr. 1523. Red soil, 1500-2000 ft. alt.

²⁾ op. 3, 203: „peccatum bifariam in evangelica doctrina accipitur. Primum pro morbo isto, quem ex generis uictore contrahimus, quo amoris nostri addicti sumus. Secundo loco accipitur peccatum pro eo, quod contra legem sit; actio ergo quaecunque tandem, quae contra legem sit, peccatum appellatur“. *Ligeia* allerede 1823 opp. 1, 190.

*) Opp. 2a, 247 sqq., fra Aaret 1525: „Arvesynden er intet Andet end den fra Adam hidrørende Brøst. Men at det skal forstaaes, hvad vi mene ved Ordet Brøst, saa mærk: vi forstaa her ved det Ord Brøst en Mangel, som En uden egen Skyld har fra Fødselen af eller af tilfældige Grunde. — Altsaa er Arvesynden en Forringelse af den oprindelige menneskelige Natur; ligesom i et Uvejr eller Hagelvejr alle Vinranker blive fordærvede, saaså de ikke mere have den forrige Art, eller ligesom en Plante, der fra Neapel plantes over til Tydskland, aldrig opnaar sin tidligere Beskaffenhed. Og denne Arvesynd er ikke en fordømmelig Synd, saafremt Mennesket bliver født af troende Forældre“. S. 283 sluttes her saaledes fra Matth. 18, 3: „Saa man det altsaa kom og simpelt være saa, at Børnene ingen Plac have; thi var det saa, da kunde vi ikke medrette henvises til dem som Exempler“. S. 292 efter Ezech. 18, 4: „Der høret da, at Adams Skyld ikke kan fordømme Børnene; men Brøsten hænger ved dem, og af denne udspringer derefter, saasaa de lære Loven at kjende, Synden“.

dre Henseender gunstig stemt mod Zwingli, i dette Punkt ikke holdt ham for rettroende¹⁾. Zwingli gik her Augsburgers-Theologen, som han gjerne vilde vinde, saa langt imøde som muligt, dog uden at tilfredsstille denne. „Hvad kan man kortere og tydeligere sige“, begyndte Zwingli, „end at Arvesynden ingen Synd er, men en Sygdom, hvilken ikke prisgiver Christenbørnene til den evige Fordærvelse. Synd i egentlig Forstand er nemlig enten noget af Forsemmelighed eller Ubesindighed Begaaet, eller en med modent Overlæg og fuldt Vidende skeet Forseelse; med Sygdom derimod betegner jeg en blivende Skade, ligesom naar i en Slægt Stammen eller Blindhed eller Podagra er arvelig²⁾. Overensstemmende hermed kalder jeg Arveskaden Sygdom og ikke Synd, da Synd er forbunden med Skyld, men Skyld kan falde paa den, som fuldbringer en Gjerning³⁾. Efter en overfladisk Skildring af Syndefaldet, hvilket han førte tilbage til Egenkjerligheden som Aarsag, hvorved han altsaa opfattede denne ikke som Synd, men som en ved Mennesket fra Begyndelsen af klæ-

¹⁾ Smk. Uhlhorn, Urban Rhegius S. 102. Rhegius selv havde allerede 1524 i et af sine mest udbredte Skrifter „Kurze erclerung etlicher leustiger Puncten“ ogsaa udtalt sig angaaende Arvesynden, og det ganske paa evangelisk Vis; smk. hans Forklaring af Begrebet „Kjød“ i hans WW. 1, 19 b.

²⁾ Zw. opp. 3, 629: „Quod malum naturalem defectum solemus, germanice ein natürliches Bresten adpellare; quo nemo vel peior vel sceleratior existimatur; non enim possunt in crimen aut culpam rapi, quae natura adsunt“.

³⁾ 3, 629: hoc ipsum volo, culpam originalem non vere, sed metonymice a primi parentis admissio culpam vocari; esse autem nihil aliud nisi conditionem miseram quidem illam, at multo leviozem, quam crimen meruerat. Sicut enim bello capti trucidari quum impune potuissent, per gratiam et misericordiam hac lege servati sunt, ut serviant cum tota posteritate, sic humani generis auctor *παρωλεσπιας*, hoc est, internecionem meritis Dei bonitate in exilium relegatus mortique addictus est, quo non modo ab amoenissimo exularet horto, sed etiam a jucundissimo divini vultus aspectu, angelorum quoque laetissimo conubnio. Quae deinde calamitas posteritatem quoque invasit. Nequit enim aut mortuus vivum parere aut ingenuum servus“.

bende Mangel, fortsatte han saaledes: Adam er ved Overtrædelsen af det guddommelige Bud bleven en Syndens Træl, og i den samme Tilstand befinde alle hans Efterkommere sig. Hvad vi altsaa tænke, ville, foretage, med det sigte vi altid til os selv; vi ere Syndens Trælle; Egenkjarligheden hersker i os som nedarvet!). Spørger man da, om allerede denne Arveskade overantvorder til den evige Fordærvelse, saa maa man fremfor Alt ikke forglemme, at Frelsen alene afhænger af Guds evige Udvalgelse. Vel er det sandt, at vi alle, som nedstammende fra en Synder, ere Syndere, altsaa ogsaa Guds Fiender, altsaa ogsaa fordømte. Men dette er kun *in abstracto* sagt om Synden og dens Kraft og modsiger aldeles ikke den Sats, at Arveskaden endnu ikke fordømmer, og at man ikke uden videre tør forkaste de Ikkedøbte. Thi naar man handler om Arvesynden, maa man ogsaa strax tale om Frelsesmidlet. Gud lod den Død, hvormed han havde truet, ikke strax komme til tilintetgjørende Faldbyrdelse; hans Godhed havde, allerede førend Mennesket faldt, udseet og anordnet Frelsens Middel²⁾. Man har altsaa at bekjende, i hvor høj en Grad Synden kunde have havt Magt til at fordømme, men ogsaa at bekjende, hvor megen Kraft der ved det af Gud tilbudte Middel strax blev tagen fra den. Det Spørgsmaal opstaar da, om det er den hele Slægt eller kun de Troende, som Christi Død fornyer, og for hvem han har brudt Syndens Magt. For de Troendes Vedkommende er jeg efter Skriften sikker; christelige Forældres Børn blive altsaa ikke

¹⁾ 3, 631: „Est ergo ista ad peccandum amore sui propensio peccatum originale, quae quidem propensio non est proprie peccatum, sed fons quidam ac ingenium“.

²⁾ 3, 635: „damnat quidem peccatum originale, quod ad vim ingeniumque ejus attinet; sed servat ac fulcit praesentissimum remedium, quod non sero nimis, sed tempestive est adhibitum. Originali morbo perdimur omnes; remedio vero, quod contra ipsum invenit Deus, incolunitati restituimur“. (!)

fordømte formedelst Arvesynden. De ere nemlig under lige Vilkaar med Abrahams Efterkommere, hvilke formedelst Arvesygdommen endnu ikke hjemfaldt til Døden; thi Jakob var elsket af Gud, førend han blev født, altsaa kunde Arvesynden ikke fordømme ham; ligesaa Jeremias, Johannes og Andre¹⁾. Men Christenbørnene kan det ikke gaa slettere end Abrahams Efterkommere. Efter dette kunde man mene, at der i den udvortes Forbindelse med Kirken laa en helligende Kraft; dog nei, denne findes alene i den udvælgende og kaldende Guds Godhed. Og oprigtig talt, er jeg tilbøjelig til den Anskuelse, at Christi Død i denne Henseende har gavnet den hele Slægt, udslettet for den Arvesyndens fordømmende Magt, saaat Hedningebørnene deri staa lige med Christenbørnene²⁾. Thi hvem af os ved, hvor langt Gud i sin Naade har besluttet at udstrække sin Frelsesvirksomhed og at vække Tro?

Overskuer man saaledes Zwinglis Satser, saa ser man, hvor meget han afveg fra Skriftlæren, og hvorledes han i dette Punkt atter røbede et vist Slægtskab med den romerske Lære. Alle Mennesker blive fødte i den samme Tilstand, i hvilken Adam befandt sig efter Faldet; men denne Tilstand er endnu

¹⁾ 3, 638; til dette højst svage Bevis følger han en Paaberaabelse af Gen. 17, 7: „si ergo seminis Abrahami Deum se pollicetur futurum, jam semen damnari non potuit propter culpam originalem“.

²⁾ 3, 640: „quamvis ad hanc quaestionem paucis respondere potuissimus, Christum prorsus sanando tantum profuisse, quantum nocuit Adam peccando, noluimus tamen sententiam istam proferre, quum quod nonnulla videntur obstaré, tum quod non videam, an aliqui eam tenuerint“. 633: „quid scimus, quid fidei quisque in corde suo Dei manu scriptum teneat? Senecae viri sanctissimi fidem, quam epistola ad Lucilium XXXIV prodit, quis non admiretur? quum ait: sic certe vivendum est, tanquam in conspectu vivamus; sic cogitandum, tanquam aliquis in pectus intimum perspicere possit. Et potest: quid enim prodest ab homine aliquid esse secretum? Nihil Deo clausum est. Interest animis nostris et cogitationibus mediis intervenit. Sic intervenit dico, non tanquam aliquando discedat. Haec Seneca. Quis quaeso hanc fidem in cor hominis hujus scripsit?“ Sml. med det Hele Brevet til Rhégus, Zw. opp. 7, 549.

ingen syndig, men en skadeligt, en Mangel, der i Grunden allerede klæber ved Mennesket i og for sig som et skabt, afledet Væsen og viser sig strax, naar et saadant Væsen vil være for sig selv. At ligeoverfor Gud ingen fri Vilje, ingen Selybestemmelse tilkommer det, forstaar sig af sig selv; det er i alle Ting ubetinget afhængigt af Gud, bliver ledet af ham. Herved blev Synden gjort til et Naturanlæg og dermed afsvækket i sit Væsen, sin Betydning, hvad der da ogsaa stærkt fremtraadte i Zwinglis Retfærdiggjørelseslære.

Saadan Vranglære fortjente vel den Advarsel, som Oekolampad, der heri ikke stemmede overens med sin Ven, gav ham i et Brev¹⁾, fortjente den Irettesættelse, som Luther, om end kru i Forbigaaende, offentlig udtalte²⁾. Denne vilde ikke inddrage det nye Punkt i den allerede uden det saa heftige og udstrakte Strid, men tabte det derfor ingenlunde af Sigte. Han nøjedes med i sin Bekjendelse kort og grundigt at udtale sig ogsaa herom, idet han som Begrundelse af sin Lære om Guds Søn og hans Gjerning tilføjede: „Thi jeg bekjender og ved af Skriften at bevise, at alle Mennesker ere komne af et Menneske, Adam, og fra ham formedelst Fødselen bringe med sig og arve Faldet, Skyld og Synd, som den samme Adam i Paradiset har begaaet, forført ved Djævelens Ondskab, og at de altsaa tilligemed ham allesammen ere fødte, leve og dø i Synd og maatte være skyldige til den evige Død, saafremt ikke Jesus Christus var kommen os til Hjælp

¹⁾ Brev af 7. Decbr. 1525, Zw. opp. 7, 445. Oekolamp. selv kjæmpede mod afsvækkende Opfattelser af Arvesynden, sml. fra 1524 *demonstratio in I ep. Joh. p. 16 b, 94 b til 5, 19*: „emphasis est in verbo totius, adeo ut ne pueri quidem excipiantur, et quidquid non pertinet ad nativitatem Dei, addictum est nativitati diabolicae. Percelluntur hoc loco et Pelagiani et Neutrales, qui obacurantes gratiam Dei et quosdam nec bonos nec malos somniant“. I de samtidige *annot. in ep. ad Rom. p. 43 a, 52 a, 53 a, 54 b*, dertil 59 a hans Forklaring af *caro*.

²⁾ WW. 30, 19.

og som et uskyldigt Lam havde taget saadan Skyld og Synd paa sig, havde betalt for os ved sin Lidelse, og endnu daglig staar og træder frem for os som en tro, barmhjertig Midler, Frelser og Biskop for vore Sjæle. Hermed forkaster og fordømmer jeg som idel Vildfarelse alle Lærdomme, som prise vor frie Vilje, saasom disse stræbe tvert imod saadan vor Frelses Jesu Christi Hjælp og Naade. Thi fordi udenfor Christus Døden og Synden ere vore Herrer, og Djævelen vor Gud og Fyrste, kan der ingen Kraft eller Magt, intet Vid eller Forstand være, hvormed vi kunde opnaa eller trage efter Retfærdighed og Liv, men vi maa blive i Forblindelse og Fangenskab og være Djævelens og Syndens Egne, saa vi gjøre og tænke, hvad som behager dem og som er Gud med hans Bud imod. Saa fordømmer jeg da ogsaa baade nye og gamle Pelagianere, som ikke ville lade Arvesynden være Synd, men at den skal være en Brist eller Mangel. Men fordi Døden er kommen over alle Mennesker, maa Arvesynden ikke være en Brist, men kun altfor stor Synd, som St. Paulus siger: Syndens Sold er Døden, Rom. 6. Og atter: Synden er Dødens Braad, 1 Kor. 15. Saa siger og David Psalme 51: Se, jeg er født i Misgjerning, og min Moder har undfanget mig i Synd; han siger ikke: min Moder har med Synd undfanget mig, men: jeg, jeg er født i Synd, og min Moder har undfanget mig i Synd, det er, jeg er i Moderslivet fremvokset af syndig Sæd, hvilket er den hebraiske Texts Mening¹⁾.

Den evangeliske Kirke havde god Grund til at være paa sin Post; thi overalt traadte denne Afsvækkelse af Synden, det naturlige Menneskes Selvretfærdiggjørelse, den imøde, saaledes navnlig hos de stærktforgrenede Gjendebere, hos hvilke denne Vildfarelse ret egentlig dannede Grundlaget for deres Bekjæmpelse af Daaben. Det er bekjendt, at allerede

¹⁾ WW. 30, 365.

den „tydske Theologi“, der talte saa alvorligt om Synden, dog udgik fra falske anthropologiske Forudsætninger og ikke egentlig opfattede Arvesynden som en grundig Fordærvelse af den oprindelig gode menneskelige Natur¹⁾. Dens Indflydelse paa de gjendoberske Kredse, fortrinsvis paa deres Hovedmænd, er allerede omtalt. Dog behøver man ikke blot deri at søge Forklaring over, at Gjendøberne lærte saa overfladisk om Arvesynden; dette vilde, selv om man bortser herfra, allerede finde sin tilfredsstillende Forklaring i den for dem ejendommelige Mangel paa christelig Erfaring. Hos Luther saa vi, hvorledes han erkjendte Dybden og Vægten af den nedarvede Fordærvelse, især ved at gaa ud fra, at den ogsaa hos den Gjenfødte endnu er saa mægtig og besmitter al hans Gjerning. Denk derimod paastod: den virkelig Gjenfødte synder ikke mere; det nye Menneske har vel endnu Anfægtelser, men Modstandskraften er altid endnu meget stærkere; i Kjødet finder han vel, hvad der ikke duer; men dette seirer ikke, Aanden triumferer uophørligen²⁾. For denne Mystikers hele Theologi ligger den Forudsætning til Grund, at Synden er en Mangel, som klæber ved det Skabte, fornemlig ved det Lejemlige, det Stofflige. — Rhegius beretter os om Augsburgeren Langenmantel: „Han lærer, at den himmelske Fader drager os til sig ved vore Kræfter, altsaa at der før Gjenfødselen er noget Godt i os, som om vi ikke ganske vare Vredens eller Kjødets Børn; dette er ogsaa Balthasars (Hubmaiers) Vildfarelse“. Trods Zwinglis Brev var Rhegius imidlertid i dette Stykke forbleven fast og traadte Gjendøberen skarpt imøde. „Derfor er det at mærke, at Naturen ved Syn-

¹⁾ Sml. Zeitschrift f. d. gesamte luth. Theol. und Kirche, 1865, S. 50; Reiffenrath, die deutsche Theol., S. 61.

²⁾ Vom Gsatz Gottes A 8 a. De strassburgske Prester skrive i sin „Getrewe Warnung“ A 5 b: „Denk will die sünd nur zu einem leeren won machen“.

den er bleven saa ilde fordærvet, at der er lidet af ret Erkjendelse i det naturlige Menneske, og det Lille, som vi kalde den afblegede naturlige Lov, bliver saa aldeles fanget under Egenkjerlighed og ond Begjærighed, at det ikke rører sig i det naturlige Menneske formedelst ubændig Egenkjerlighed og medfødt Ondskab, ja det tjener, for sig selv alene, kun til større Vrede og Fordømmelse¹⁾. Og da Menius sammenstillede Gjendöbernes Vildfarelser, saaledes som han havde lært dem at kjende, skrev han: „Børnene — sige de — ere alle tilsammen uden Synd i sin Natur skabte rene og hellige af Gud og behøve ikke at modtage Saligheden af Naade, men have den for sin Uskylds og Renheds Skyld af Fortjeneste²⁾).

Efter disse Oplysninger vide vi, mod hvem den fjerde af de af Luther forfattede Marburger-Artikler i sin Helhed er rettet: „Vi tro, at Arvesynden er os fra Adam medfødt og tilarvet, og er en saadan Synd, at den fordømmer alle Mennesker, og hvis ikke Jesus Christus var kommen os til Hjælp med sin Død og sit Liv, saa havde vi formedelst den maattet dø den evige Død og ikke kunnet komme til Guds Rige og Salighed“. Vi forstaa helt vel, hvorledes Zwingli, der i Et og Alt fastholdt sin tidligere Mening³⁾, kunde tyde disse

¹⁾ Urb. Rhegius WW. 4, 127a, 138b.

²⁾ Luth. opp. ed. Witteb. 2, 283b; der ere ogsaa de Skriftsteder nævnte, paa hvilke de beraa sig: 5 Mos. 1, 39; Ezech. 18, 20; Luk. 18, 16; dertil: Christus skal have borttaget Arvesynden saaledes, at den herefter ikke kan skade eller fordømme Nogen, medmindre han synder paany med Vidende og Vilje; efter 1 Kor. 15, 22; Joh. 15, 22. I det Følgende gjendriver Menius disse gjendöberske Vildfarelser og udvikler selv den evangeliske Lære om Arvesynden, især 285 b.

³⁾ Zw. opp. 4, 6 sqq. i „Fidei ratio“. Vel at agte paa er ogsaa 4, 99 sqq. i Skriftet „de providentia“, hvor Zw. taler om Menneskets Skabelse. Atter træder os den hos ham allerede bekjendte Dualisme stærkt imøde; Mennesket bestaar af Aånd og Kjød; og det forudsættes, at dette sidste ikke blot er det Ufuldkomne, men det nedad Dragende: „Mens veri amans et subinde numinis reverens et cæjus substantia cognitionem trahit, æquitati et innocentie studet; corpus ad suum origi-

Ord saaledes, at han turde tro at kunne underskrive dem som Udtryk for sin egen Lære; men vi ville ogsaa finde det begribeligt, naar Luther, som i Marburg just havde forekastet sine Modstandere Vildfarelsen angaaende Arvesynden, ligeledes gav den fjerde Schwabacher-Artikel en skarpere Affattelse og skrev: „At Arvesynden er en virkelig Synd, ikke blot en Fejl eller Brist, men en saadan Synd, som fordømmer alle Mennesker, der komme af Adam, og evindeligt skiller dem fra Gud, dersom ikke Jesus Christus var traadt i vort Sted og havde taget saadan Synd med alle de Synder, som følge deraf, paa sig og ved sin Lidelse gjort Fyldest derfor og saaledes ganske ophævet og udslettet den i sig selv, ligesom der Psalme 90 og Rom. 5 klarligen staar skrevet om saadan Synd“.

At Melancthon heri endnu stemte aldeles overens med Luther, vides hans Beretninger angaaende Marburgersamtalen¹⁾. Ham havde især Kampen med Gjendebørne befæstet, og den Opdagelse, at ogsaa de gamle Fædre lærte, at Børnene ved Daaben faa Syndernes Forladelse, havde været ham en stor Beroligelse, saaat han havde vovet 1528 i en for Trykken bestemt „Gutachten“ at dadle de schweizerske og strasburgske Theologer — vel ikke med Navns Nævnelser, men dog forstaaeligt nok — for deres ubeføjede Filosofen i dette Punkt af den christelige Lære²⁾. Netop dette bebrej-

nem propendit, ad lutum, ad carnem, etque horum ingenium sequitur. Efter dette var den syndige Tilbøjelighed vistnok Naturanlæg. Paa det Spørgsmaal: „Cur ergo Deus tam infelicem condidit hominem, cui pax nulla unquam cum se ipso est?“ svarer han med Henvisning til Guds ubetingede Vilkaarlighed.

1) C. R. 1, 1099, 1103. 2) C. R. 1, 965: „Vocant peccatum originis christiani scriptores corruptionem humane naturae, quod sine notitia Dei, sine timore, sine fide nascimur. Et praeterea adferimus nati concupiscentiam, qua adtrahimur ad manifesta flagitia. Haec autem corruptio humane naturae secuta est maledictionem post lapsum Adae. Porro, tant hoc tem-

dede han dem dernæst i Bekjendelsen selv, thi der er ingen Tvivl om, at med de „Andre, som ikke holde Arvesyndens for Synd“, Zwingli og hans Tilhængere fornemlig ere mente. Apologien, i hvilken Melancthon tegnede disse nye Vranglæreres Lære næsten med Zwinglis egne Ord¹⁾, beviser dette paa det Tydeligste. Overhovedet viser denne, med hvilken Betænk- somhed Forfatteren af Bekjendelsen valgte ogsaa den anden Artikels Ord, for korteligen og dog klart at sammenfatte hele den Erkjendelse, som Kirken havde vandet om Arvesyndens Væsen og Magt, og tillige at give den et saadant Udtryk, at alle betydeligere Vildfarelser, der ogsaa i den sidste Tid vare opdukkede paa dette Felt, kunde findes paaagtede og til- bageviste.

Hvor overbeviste Reformatorerne vare om, at de med denne skarpe Bestemmelse af Arvesyndens ogsaa fyldestgjø- rende havde lært den frie Viljes Intethed, fremgaar deraf, at denne sidste hverken i Marburger- eller i Schwabacher-Ar- tiklerne yderligere blev omtalt²⁾. Det Samme finde vi i det

pore quidam, qui, dum nimium philosophantur, negant hanc corruptionem peccatum esse, sed hi prorsus dissentiunt a scriptura“. Med det Sidste sammenhold det næste Brev C. R. 1, 973. Dertil 1529 „nova scholia in proverbis“ p. 115 b til 22, 15, efterat han har talt om Arvesyndens: „Et Augustinus scribit, se neminem in ecclesia unquam meminisse, qui negaret peccatum originale. At nunc sunt quidam, qui id aperte negant, adversus quos hujusmodi sententiae in animo tenen- dae sunt“. Ogsaa dette synes at sigte til Zwinglianerne.

¹⁾ Symb. BB. S. 87 § 5—6. Eck havde i sine 404 Artikler blandt „errores in peccatum“ optegnet: „originale peccatum non est pecca- tum, sed naturalis quidam defectus, sicut balbutire. Zwinglius“.

²⁾ I Schwabacher-Visitationsartiklerne af 1528, forfattede af Joh. Rurer, Adam Weiss, Andr. Osiander, Dominicus Slepner, lyder den nittende, om den frie Vilje, saa: „at det ikke er nødvendigt for den almindelige Mand at gjøre sig Tanker, om hans Vilje er fri til at vende sig hid eller did; 2) at al menneskelig Vilje, den bøjse sig hvorhen den vil, er ood, saalænge den ikke bliver begavet med og regjeret af den Helligaand; 3) at det ikke staar i Menneskets Magt at oplyse sig selv med den Helligaand, men at man maa vente paa Guds Naade“. En- gelshardt, Ehreng. d. Ref. in Franken, S. 185.

første sammenhængende Stykke af Bekjendelsen. Men da, som allerede tidligere bemærket, Eck udtrykkelig gjentog sine gamle Vranglærdomme angaaende den frie Vilje, fandt Melancthon deri en Grund til at opstille mod disse en udtrykkelig Forkastelse og at give denne Artikel, den attende, den forreste Plads iblandt de ved Slutningen af den første Halydel vedføjede. Her træffe vi nu ikke mere noget Spor af den tidligere her og der forekommende falske filosofiske Begrundelse af denne Lære; meget mere tilkjendes ogsaa det naturlige Menneske en vis Frihed, og det paastaaes kun, at det, som født i Arvesynden, dog ikke kan føre et Gud velbehageligt Liv. Dermed var Faren for den prædestinationske Vildfarelse fuldkommen fjernet, og endnu mere blev den det ved den paa den femte Artikel henvisende Sats: „Saadant sker ved den Helligaand, hvilken skjænkes ved Guds Ord“. Det lader sig ikke eftervise, at Melancthon ved denne Artikel om den frie Vilje fornemlig har havt Zwinglis Lære for Øje, ja man kan betvivle, om endog Zw.'s Vildfarelse i dette Lærepunkt den Gang var bleven ham klar; men at der er en betydelig Forskjel mellem Bekjendelsen og den Zwingliske Lære, erkjender strax Enhver, der sammenligner denne Artikel med det noget nær samtidige Skrift af Zwingli *de providentia*. Og vi have deri ikke at erkjende en Tilbagevigen fra den evangeliske Kirkes Side, men kun en Forbigaaen af noget ikke herhen Hørende, som man tidligere vistnok med Uret havde taget med. Vi erindre os, at Luther i Skriftet mod Erasmus dog kun i Forbigaaende havde benyttet Paastanden om Guds evige Udvalgelse af Enkelte til Bekjæmpelse af den frie Vilje, og foruden ved egen Erfaring blev han ogsaa ved Sammentræf med Saadanne, som ved Udvalgelses- eller Forudbestemmelseslæren førtes hen i svære Anfægtelser, opmærksom paa de her liggende Farer, saa at han advarede imod at beskæftige sig med disse „sælsomme, forunderlige

Tar
mar
men
Men
mel
og
gj
sba
alle
har
til
Fri
tilla
som
seg
her
oph
Gu
end
rer
ga
at
lign
den
set
bels
Tra
lign
nes
saa

Tanker“. „Om Forudbestemmelsen — erklærede han — maa man ikke begynde at disputere fra Loven eller fra Fornuften, men fra Guds Naade og Evangeliet, som er forkyndt for alle Mennesker“; og paa det Skarpeste betonedes han den guddommelige Naades Almindelighed: „det er hans alvorlige Vilje og Mening, ogsaa hans Befaling, besluttet fra Evighed af, at gjøre alle Mennesker salige og delagtige i de evige Glæder“¹⁾. I Striden mod Erasmus havde Luther ligeledes — som allerede i Postillerne — tilstaaet²⁾, at Mennesket ikke blot har et naturligt Lys og naturligt Liv, men ogsaa i Henseende til de under det staaende Ting en vis Selvbestemmelse og Frihed, og Melancthon havde i et Skrift, hvilket han selv tillagde meget Værd, Kommentaren til Kolosserbrevet, ligesom ogsaa i sin Undervisning for Visitatorerne, gjort Forsøget paa skarpest muligt at bestemme de Grænser, som her maatte drages. Efterat have talt om Guds skabende og opholdende Almagt, fortsatte han: „nu spørges, om der, naar Gud bevæger og driver alle Skabninger, ved Siden deraf endnu kan findes nogensomhelst Frihed i vor Vilje“, og svarer derpaa: „hvad den frie Viljes Kræfter og Dygtighed angaar, saa handles der ikke derom, om det staar i vor Magt at spise, at drikke, at gaa, at se eller gjøre hvilkesomhelst lignende udvortes Gjæringer; men der spørges, om vi uden den Helligaand kunne frygte Gud, tro paa Gud og have Korset kjær. Eller med andre Ord, der handles ikke om Skabelsen, hvorledes Gud bevæger og driver alle Skabninger, Træer, Dyr, Mennesker, men om Retfærdiggjørelsen og Helliggjørelsen og saadanne Handlinger, hvilke ikke tilhøre Mennesket, der dog staar i det naturlige Liv, hvilket Gud ligesaa vel skjænker de Gode som de Onde. Her maa det fast-

¹⁾ Sml. de 2 i høj Grad paaagtelsesværdige Breve af 20 Juli og 21 Okt. 1528, de W. 3, 354, 391.

²⁾ Sml. WW. 7, 348 ff., og især 10, 179—190.

holdes, at Menneskets Natur med dens naturlige Kræfter er udygtig til sand Guds frygt, sand Gudstillid og alle øvrige aandelige Rørelser og Bestræbelser¹⁾. Til en vis udvortes Rettskaffenhed kan ogsaa det naturlige Menneske naa frem, og Gud kræver en saadan af det²⁾; men selv paa dens eget Omraade bliver den dog altid kun en indskrænket, og som Retfærdighed for Gud gjælder den aldrig. Derfor rose Mennesket sig ikke saa meget af sin Frihed, men lære at erkjende sin Svaghed.

Ogsaa i dette Punkt var Bekjendelsens Udtryk et tro Spejlbillede af den af Kirken vandne Erkjendelse.

¹⁾ Scholia in epistolam Pauli ad Colossenses Phil. Melanch. Hag. nosse MDXXVII p. 12 a.

²⁾ Efterat han har talt om den hos det naturlige Menneske tilbageblevne Frihed og Guds almindelige Indvirkning, fortsætter han: „et quia haec generalis actio Dei, sic enim vocatur a Theologia, plane abscondita est, ideo curiosius de ea disputare non debemus, sed simpliciter juxta voluntatem Dei uti libertate ista et beneficio Dei ad coerendam carnem et civilem justitiam summa diligentia praestandam; exigit enim et hanc Deus. Et quanquam tribuunt sacrae literae quandam libertatem humanae voluntati in civilibus actionibus, tamen eandem docent impediri dupliciter. Primo infirmitate carnis seu peccato originali. Est enim tanta infirmitas carnis, ut saepe omnes conatus nostros vincant pravi affectus. Secundo impedit libertatem diabolus, qui quia insidiatur omnibus, saepe impellit homines ad manifesta et atrocissima flagitia. Discamus igitur, quod ne quidem civilem justitiam praestare sola ratio semper possit; nec sane ad libertatem nostram magnopere praedicaremus, si hanc tantam imbecillitatem consideramus“. Dertil fra 1529 hans Nova scholia in Proverbia, p. 13 b: „ex his omnibus intelligitur, quod ratio seu liberum arbitrium non obtemperat Deo, propterea debemus postulare a Deo, ut regat nos verbo suo et spiritu suo propter Christum“. I høj Grad overensstemmende dermed lyder Afsluttet i den af Mel. forfattede, af L. billigede *Instructio cimatorum*, C. R. 26, 78; den lat. Affattelse aml. der p. 26, hvor navnlig de skarpe Udtrykks Udseetelse i den senere editio emendata fortjener at paatages.

Bidrag til Daabssymbolets ældste Historie.

C. P. CASPARI.

I.

Bevis for, at Daabssymbolet i den anden Halvdel af det andet Aarhundrede har været til i den romerske Menighed og i Kirken overhovedet¹⁾.

Daabssymbolet, og det væsentlig det samme Daabssymbol, som vi finde i Marcellus af Ancyra's Brev til Julius af Rom, i „Psalterium Aethelstani“, i „Codex Laudianus“, i Rufins „Commentarius in Symbolum Apostolorum“, i Leo den Stores Skrifter, især i hans „Epistola dogmatica“ til Flavian af Constantinopel og i „Sacramentarium Gelasianum“, eller det oldromerske Daabssymbol, blev sikkert allerede i den anden Halvdel af det andet Aarhundrede brugt i den romerske Menighed.

Jeg vil godtgjøre dette i den efterfølgende Opsats, af hvilken der tillige vil fremgaa, at Daabssymbolet, et Daabssymbol, der indeholdt den største Del af vort nuværende romersk-vestersk Daabssymbol eller det apostoliske Symbol, i den angivne Tid har eksisteret i Kirken overhovedet.

I. 1. Tertullian siger i sit Skrift „De corona militis“ c. 3 s.: „Etiam in traditionis obtentu exigenda est, inquis,

¹⁾ Et Parti af mit Skrift: „Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel“, B. III, som for Tiden er under Trykning.

auctoritas scripta. Ergo quaeramus, an traditio nisi scripta non debeat recipi. Plane negabimus recipiendam, si nulla exempla praeinducunt aliarum observationum, quae sine ullius scripturae instrumento, solius traditionis titulo, deinde consuetudinis patrocinio vindicamus. Denique, ut a baptismo ingrediar, aquam adituri, ibidem, sed et aliquanto prius in ecclesia sub antistitis manu contestamur, nos renuntiare diabolo et pompae et angelis ejus. Deinde ter mergitatur, amplius aliquid respondentes, quam Dominus in Euangelio determinavit“ etc. „Harum et aliarum eiusmodi disciplinarum, si legem expostules scripturarum, nullam invenies; traditio tibi praetendetur auctrix, consuetudo confirmatrix et fides observatrix“. Disse Ord forudsatte, at den nordafrikanske Kirke i det tredje Aarhundredes første Aar, i hvilke „De cor. mil.“ er forfattet (efter Nessellet 200 eller 201, efter Neander 202 eller 203), i længere Tid havde brugt en Daabsbekjendelse, som indeholdt „amplius aliquid“, noget Mere, end blot de Ord: „*Credo in Patrem et in Filium et in Spiritum sanctum*“.

Endnu længere tilbage i Tiden blive vi førte ved de Ord, hvormed „De cor. mil.“ c. 3 begynder, og som gaa umiddelbart forud for det netop citerede Sted: „Et quamdiu per hanc lineam serram reciprocabimus, habentes observationem inveteratam (at de Christne ikke bære Soldaterkrandsen eller overhovedet nogensomhelst Krands), quae praeveniundo statum facit? Hanc si nulla scriptura determinavit, certe consuetudo corroboravit, quae sine dubio de traditione manavit. Quomodo enim usurpari quid potest, si traditum prius non est?“ Thi det strider vist ikke imod Tertullians Tankegang at overføre det, som han siger angaaende de Christnes Forhold til den Skik at bære en Krands (nemlig at det paa hans Tid var en gammel, siden lang Tid bestaaende, dybt rod-fæstet Sædvane hos dem, „inveterata consuetudo“, ikke at

bære nogen saadan), paa christelige Skikke, der havde en saa stor Betydning, der vare saa vigtige, som Forsagelsen og Aflæggelsen af en noget længere Troesbekjendelse ved Daaben.

2. I sit Skrift „De baptismo“ c. 6 siger Tertullian: „Quum autem sub tribus et testatio fidei et sponsio salutis pignerentur, necessario adiicitur Ecclesiae mentio, quoniam ubi tres, id est Pater et Filius et Spiritus sanctus, ibi ecclesia, quae corpus trium est“, og i sit Skrift „Adversus Marcionem“ Lib. V c. 4 siger han: „quae est mater nostra, in quam repromissimus!“ (ved Daaben) sanctam ecclesiam“. Af disse to Steder følger, at der til det „amplius aliquid“, som Traditionen havde tilføjet til den i Skriften (Math. 28, 19) indirecte givne Daabsbekjendelse: „Credo in Patrem et in Filium et in Spiritum sanctum“ ogsaa Ordene „sanctam ecclesiam“ eller Ledet om Kirken horte. Jeg siger, at ogsaa dette Led hørte med til hint „amplius aliquid“, thi at det alene skulde have udgjort det, er ikke troligt. Ordene „amplius aliquid“ forlange Mere. Ledet om Kirken forudsætter desforuden andre Led. Det nævnes jo ikke engang i nogen af Tertullians Relationer af Troesregelen, medens en Mængde andre Led, deriblandt af den tredje Artikel „resurrectio carnis“ og „vita aeterna“, blive anførte i dem. Endelig: I Begyndelsen af den anden Halvdel af det tredje Aarhundrede optræder Ledet om Kirken i Slutningen

1) „Repromittere in Ecclesiam“ er at aflægge et Løfte, der refererer sig til Kirken som Troesgjenstand. „Repromittere, repromissio, repromissor“ er oftere = „promittere, promissio, promissor“, især i det romerske Lovsprog (s. Heumann, Handlexicon zu den Quellen des römischen Rechts under „repromissio“ og „repromittere“). Tertullian bruger „repromissiones“ undertiden om de guddommelige Forjættelser. Dog kan Verbet paa det i Texten anførte Sted ogsaa gjerne staa i sin oprindelige Betydning; thi Aflæggelsen af Troesbekjendelsen ved Daaben er jo Menneskets Svar paa den treenige Guds „sponsio salutis“ og altsaa en „repromissio“, et Gjenløfte.

af den tredje Artikel ved „per“ forbundet med forangaaende Led („*remissionem peccatorum*“, „*vitam aeternam*“), og det allerede siden længere Tid („*Nam cum dicunt [Novatiani]: „Credis in remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam?“*“ *mentiuntur in interrogatione*“, „Sed et ipsa interrogatio, quae fit in baptismo, testis est veritatis. Nam cum dicimus: „*Credis in vitam aeternam et remissionem peccatorum per sanctam ecclesiam?“*“ etc., Cypr. „Ep. 69 ad Magnum“ og „Ep. 70 ad Januarium“ etc.). At denne aldeles singulære Stilling og Forbindelse af Ledet ikke har været den oprindelige i Afrika, trænger ikke til noget Bevis. Men naar er den bleven indført der? Uden Tvivl under den carthaginiensiske Biskop Agrippinus, den samme Mand, som i Spidsen for den af 70 afrikanske Biskoper bestaaende første carthaginiensiske Synode indførte den Skik, at døbe dem, der vare blevne døbte af Kjættere, paany, og i Forbindelse med denne nye Skik, hvis dogmatiske Grund den tildels udtrykker, som da ogsaa Cyprian paa de to anførte Steder benytter den imod Kjætterdaabens Gyldighed. Men den første carthaginiensiske Synode blev holdt henimod Slutningen af det andet eller i Begyndelsen af det tredje Aarti af det tredje Aarhundrede (s. Döllinger, „*Hippolytus und Kallistus*“ S. 198 f., og Hefele, „*Conciliengesch.*“, B. I S. 78 f.), d. v. s. kort efter Tertullians Død eller i de sidste Aar af hans Liv. Den store afrikanske Kirkefader turde forevrigt selv have givet Stødet baade til Indførelsen af den nye Skik og til Forandringen i den tredje Artikel af Daabsbekjendelsen. Thi han siger i „*De baptismo*“ c. 15: „*Unus omnino baptismus est nobis tam ex Domini evangelis (Joh. 3, 5. Matth. 28, 19), quam ex Apostoli literis (Eph. 4, 5), quoniam unus Dominus et unum baptismum et una ecclesia in coelis.*“ Sed circa haereticos sane quid custodiendum sit, digne quis retractet; ad nos enim editum est. Haeretici autem nullum ha-

bent consortium nostrae disciplinae, quos extraneos utique testatur ipsa ademptio communicationis. Non debeo in illis cognoscere, quod mihi est praeceptum, quia non idem Deus est nobis et illis, nec unus Christus, id est idem, ideoque nec baptismus unus, quia non idem; quem quum rite non habeant, sine dubio non habent, nec capit numerari, quod non habetur; ita nec possunt accipere, quia non habent. Sed de isto plenius iam nobis in graeco (i. Tertullians tidligere paa Græsk skrevne Bog om Daaben) digestum est¹⁾. Men „per sanctam ecclesiam“ forudsætter nu de foregaaende Led af den tredje Artikel fra „remissionem peccatorum“ af. Følgelig indeholdt paa hans Tid det nordafrikanske Symbol disse Led („remissio peccatorum“, den af Tertullian saa overordentlig stærkt accentuerede, et Hovedpunkt i „regula fidei“ dannende „resurrectio carnis“ og „vita aeterna“), hvad der igjen er aldeles uforeneligt med, at den anden Artikel ikke skulde have indeholdt Andet og Mere end Sønnens Navn.

3. I sit Skrift „De spectaculis“ c. 4 siger Tertullian: „Cum aquam ingressi Christianam fidem in legis suae verba profiteamur, renuntiassse nos diabolo et pompae et angelis eius ore nostro contestamur“, og i hans Skrift „De virginibus velandis“ c. 1 læse vi de bekjendte Ord: „Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis,

Kirken og som dengang efter hvad vi have seet

1) At Tertullian var gaaet over til Montanisterne og derved havde skilt sig fra den katholske Kirke, forhindrede ikke, at han vedblev at udøve en stor Indflydelse paa sit Hjem Kirkesamfund. Man tænke kun paa Cyprians bekjendte Ord „Da magistrum“ og paa denne Kirkefaders Forhold til Tertullian overhovedet. Desforuden hørte Tertullians to Bøger om Daaben, den græske og den latinske, til den Del af hans Skrifter, der blev forfattet før hans Overgang til Montanismen. Forøvrigt er det just ikke nødvendigt at antage, at Tertullian har fremkaldt den Skik, at døbe af Kjættene Døbte paany, og Forandringen i den tredje Artikel af det nordafrikanske Symbol. Hans Aandsretning og Anskuelser vare paa hans Tid vist meget udbredte i Nordafrika, thi de vare begrundede i den nordafrikanske Kirkes Væsen og Character.

credendi scilicet in unicum Deum omnipotentem, mundi conditorem, et filium eius Jesum Christum, natum ex virgine Maria, crucifixum sub Pontio Pilato, tertia die resuscitatum a mortuis, receptum in coelis, sedentem nunc ad dexteram Patris, venturum iudicare vivos et mortuos per carnis etiam resurrectionem. Hæc lege fidei manente cætera jam disciplinæ et conversationis, admittunt novitatem correctionis". Sml. endnu ogsaa det Sted: „Fides in regula posita est, habens legem et salutem de observatione legis i „De præscriptionibus hæreticorum“ c. 14, ved hvilke Ord der maa tænkes paa den i c. 13 udførlig refererede Troesregel. Skulde ikke de ved Daaben i Bekjendelsesform udtalte „verba legis fidei Christianæ“ paa det første Sted i det Hele og Store taget med Hensyn til Indholdet have stemt overens med „lex fidei, sc. Christianæ“ paa det andet og „lex, quam fides habet“ og „regula, in qua fides posita est“ paa det tredje og altsaa have omfattet alle de paa hint nævnte og den største af de i „De præscriptt. hærett.“ c. 13 anførte Punkter. Vi synes at maatte antage dette saa meget mere, som Daabsbekjendelsen jo efter Tertullians egen udtrykkelige Angivelse paa hans Tid har bestaaet af noget Mere, end af „Credo in Patrem et in Filium et in Spiritum sanctum“ og har indeholdt Ledet om Kirken, og som dengang, efter hvad vi have seet, „remissio peccatorum“, „resurrectio carnis“ og „vita æterna“ maa have staaet i det, og dets anden Artikel derfor umulig blot kan have lydt „et in Filium“¹⁾. Sml. endnu ogsaa Stedet: „Fuerit, salus retro per fidem nudam ante Domini passionem et resurrectionem. At ubi fides aucta est credendi in nativitatem, passionem resurrectionemque eius, addita est ampliatio sacramento, obsignatio baptismi, vestigium quodammodo fidei, quas retro erat nuda nec potentiam habuit sine sua lege“ i Tertullians Skrift „De baptismo“ c. 3. Naar efter Christi Lidelse og Opstandelse i den nye Pagt Troens Indhold blev forøget

4. Det lader sig overhovedet ikke miskjende, at Tertullian og ligesaa den endnu ældre Irenæus, saavel som ogsaa for en Del Origenes, i sine bekjendte Relationer af Troesregelen have benyttet en Daabsbekjendelse som Holdepunkt og Ledetraad, der bestod af en Række i tre Dele (de tre Artikler) faldende Led, dannede Troesregelens væsentligste Bestanddel, dens Kjerne, og dengang allerede i længere Tid blev brugt over hele Kirken, omend saaledes, at den paa de forskellige Steder med Hensyn til Indhold og Form var noget forskjellig¹).

α. Vi finde nemlig, naar vi sammenligne Relationerne af Troesregelen hos de nævnte Kirkelærere med hverandre, vistnok ikke faa og smaa Differentser imellem dem, Differentser, der ere fremkaldte dels ved den forskellige Modsætning og Sammenhæng, hvori Troesregelen hver Gang bliver refereret, dels derved, at Referenternes eller deres Kirkes eller secteriske Parties (Tertullian) ejendommelige Aandsretning og dogmatiske Anskuelse vare forskellige, dels endelig ved den Omstændighed, at det aldrig var Referenternes Hensigt, at referere Troesregelen fuldstændig, og at de derfor refererede den snart mere, snart mindre ufuldstændig. Men ved Siden af de ved alt dette fremkaldte Differentser

med Artiklerne om Herrens Fødsel, Lidelse og Opstandelse og „sacramentum fidei“ derfor fik en „amplificatio“, nemlig „obsignatio baptismi“, der paa en Maade er „vestimentum fidei“, ligger det da ikke meget nær at antage, at der ved Daaben ogsaa har været Tale om de Artikler, som efter Tertullians Anskuelse staa i en saa inderlig Forbindelse med den, at disse Artikler ved den ere blevene bekjendte? Maa ske ligger i Tertullians Ord endog en Hentydning til de tre Led i Daabsbekjendelsen om Fødselen af Jomfruen, om Lidelsen og om Opstandelsen.

¹) Jeg har antydnet dette allerede i Theol. Tidskr. B. IV S. 617 Anm. 59 Gamle Række. Den Anskuelse, at de tre nævnte Kirkelærere skulde have villet anføre selve Troesbekjendelsen og virkelig have anført den, kun materielt og formelt mere eller mindre frit, kan jeg ikke anse for rigtig.

imellem deres Relationer, opdage vi dog i disse (i Origenes's i dens første, trinitariske Del, som er dens principale) i det Hele og Støre en mærkværdig Overensstemmelse i Indhold og Gang, ja fremtræder i dem endog en vis staaende Typus, hvad der alene lader sig forklare ved den Antagelse, at Referenterne have brngt en kirkelig Daabsbekjendelsesformel af den ovenfor angivne Beskaffenhed som Ledestjerne.

Hvad Relationernes Indhold betræffer, saa optræder i dem alle ikke alene den ene Gud og hans Søn, Jesus Christus, men ogsaa Verdens Skabelse¹⁾, Christi Fødsel af Jomfruen, hans Lidelse, hans Opstandelse og hans Himmelfart.

Andre Punkter, som det om Christi Gjenkomst til Dommen, hvilket kun mangler hos Origenes, som bliver staaende ved Himmelfarten (senere taler han dog i det Mindste om Dommen selv), det om den Helligaand, som alene i Irenæus's Relation i „Adv. hæress.“ 3, 4, 2 og i Tertullians Relation i „De virgg. vel.“ 1 ikke bliver nævnet, og det om Kjødets Opstandelse, som alene i Tertullians Relation i „Adv. Prax.“ 2 ikke er optaget, møder os i næsten alle Relationer.

Endnu andre Punkter, som det om Christi Sæde ved Faderens Højre, hvilket alle Tertullians Relationer have, og som Irenæus i den i „Adv. hæress.“ 3, 4, 2 i det Mindste har antydnet i de Ord: „et in claritate receptus“ (af 1 Tim. 3, 16), og det om det evige Liv, som vi kun savne i Tertullians Relationer i „De virgg. vel.“ 1 og „Adv. Prax.“ 2 og i Irenæus's Relation i „Adv. hæress.“ 3, 4, 2, møde vi i det Mindste i flere Relationer.

¹⁾ For det Meste paa den Maade, at den ene Gud alene kaldes Skaber, et Par Gange dog paa den Vis, at tilføjede hans Søn bliver betegnet som den, ved hvem han har skabt den, og een Gang endog saaledes, at der kun er Tale om Skabelsen af den ved denne.

Sm. endnu ogsaa Πατηρ, „Pater“ om den ene Gud i Irenæus's Relation i „Adv. hæress.“ 1, 10, 1, i Origenes's Relation og i Tertullians Relation i „De præscriptt. hærett.“ 13 („ex Spiritu Patris Dei“), παντοκρατωρ, „omnipotens“ i den anførte irenæiske Relation og i den tertullianske i „De virgg. vel.“ 1, endelig „sub Pontio Pilato“ i denne og i Irenæus's Relation i „Adv. hæress.“ 3, 4, 2.

At vi ikke i nogen af Relationerne af Troesregelen hos Irenæus, Tertullian og Origenes træffe Ledene om Kirken og om Syndernes Forladelse, kan, som det ovenf. S. 617—19 Fremsatte viser, ingenlunde have havt sin Grund deri, at Troesregelen og Daabsbekjendelsen paa deres Tid endnu ikke have indeholdt disse to Led. Vi have snarere at søge Aarsagen til Factumet i den Omstændighed, at Troesregelen i alle hine Relationer bevidst eller ubevidst bliver refereret i Mod-sætning til den gnostiske eller ogsaa den monarchianske Hæresi (Tert. „Adv. Prax.“ 2), og at den Different, som med Hensyn til Kirken og Syndsforladelsen fandt Sted mellem den katholske Kirke og de nævnte Hæresier, stod i anden Linje eller traadte aldeles tilbage.

Hvad angaar Gangen i de her omtalte Relationer af Troesregelen, saa er den næsten i alle, som ogsaa omfatte den Helligaand, trinitarisk. I Origenes's Relation i „De princip.“ Lib. I Praef. n. 4 ss. er den dette strengt og regelret, i Relationerne hos Tertullian i „Adv. Prax.“ 2 og i „De præscriptt. hærett.“ 13 optræder Aanden derimod, sandsynligvis ved Montanismens Indvirkning, paa den Maade, at der, ligesom i Augustins's Skrift „De agone Christiano“ c. 28, er Tale om Sendelsen af ham ved Sønnen, og denne Sendelse bliver knyttet til Sønnens, Christi, Himmelfart og Sæde hos Faderens Højre. Herved følger den paa det første Sted paa den med „sessio ad dexteram“ i en underordnet Participialsætning forbundne Gjenkomst til Dommen, medens den paa det sidste

skydes ind mellem denne og hin („et in coelos resumptum sedere ad dexteram Patris, venturum iudicare vivos et mortuos. Qui exinde miserit secundum promissionem suam a Patre Spiritum sanctum, „in coelos ereptum sedere ad dexteram Patris, misisse vicariam vim Spiritus sancti, qui credentes agat, venturum cum claritate“). Kun i Irenæus's Relation i „Adv. haeress.“ 1, 10, 1 følger Aanden strax paa Jesus Christus, den menneskevordne Guds Søn, idet her Troen paa de tre guddommelige Personer (og deres Hovedværker: Skabelsen, Kjødspaatagelsen til Forløsningen og Forkyndelsen af Økonomierne og Parusien eller den dobbelte Parusie) først og fremst skal fremhæves, og bliver først derpaa den anden Artikels Led fra Christi Fødsel af Jomfruen af indtil Himmelfarten og Gjenkomsten anførte. I de Relationer, som ikke omfattede Aanden (den irenæiske i „Adv. haeress.“ 3, 4, 2 og den tertullianske i „De virgg. vel.“ 1), følger i det Mindste Sønnen paa Faderen.

Rækkefølgen af Ledene fra Christi Fødsel af Jomfruen af indtil hans Himmelfart er overalt den samme. Der, hvor ogsaa Christi Sidden ved Faderens Højre og hans Gjenkomst til Dommen anføres (hos Tertullian), følge de paa hinanden (i Tert. „De praescriptt. haerett.“ 13 træder dog Aandens Sendelse mellem begge). Der, hvor hint Led mangler (hos Irenæus), følger dog dette paa Himmelfarten.

Ledene om Opstandelsen og det evige Liv faa der, hvor de anføres, altid den sidste Plads. Herved blive de for det Meste knyttede til Christi Gjenkomst (kun hos Origenes følge de paa den Helligaand, hvorved Dommen, til hvilken Christus kommer igen, undertiden træder imellem dem som Correlat til det evige Liv (saaledes hos Iren. „Adv. haeress.“ 1, 10, 1) eller ogsaa følger paa dem (paa „vita aeterna“;

saaledes hos Tert. „De praescriptis haereticis“ 13¹⁾, og det evige Liv een Gang, hos Origenes, staar foran Opstandelsen som det, der allerede indtræder strax efter Døden²⁾.

b. Fremdeles har Adskilligt i Relationerne af Troesregelen hos Irenæus, Tertullian og Origenes symbolsk Klang, det Ens mere, det Andet mindre, — mindes vi ved adskillige Udtryk i dem mere eller mindre stærkt om Daabsbekjendelsen, — skinner denne paa adskillige Steder mere eller mindre tydeligt igjennem:

Dette gjælder f. Ex. om *eis éva Deon patero panto-kratora* i Relationen hos Iren. „Adv. haeress.“ 1, 10, 1, som Ord til andet gjenfindes i de fleste østerlandske Daabsbekjendelser (den jérusalemske, de to epiphanske, Nicænum og Nicæno-Constantinopolitanum, *Epu. eis to Συμβ.*, Nestorianum og Armeniacum hos Steck) og med Undtagelse af *éva* i alle vesterlandske („in Deum Patrem omnipotentem“)³⁾.

Fremdeles gjælder det Sagte om de Ord: „nisi quod natum (Christi corpus) ex virgine et Spiritu sancto est“ hos Origenes, de Ord: „Filium ejus, Jesum Christum, natum ex virgine Maria“ hos Tertullian „De virg. vel.“ 1 og de Ord: „delatum ex Spiritu Patris Dei et virtute in virginem Mariam“⁴⁾ et *ex ea natum* hos Tertullian „De praescriptis haereticis“ 13; smk. endnu ogsaa Ordene: „hunc missum a Patre in virginem et ex ea natum“ hos den samme Kirkelærer „Adv. Prax.“ 2.

Ligesaa gjælder det om „passus sub Pontio Pilato“ hos Irenæus „Adv. haeress.“ 3, 4, 2, om „crucifixum sub Pon-

¹⁾ Ogsaa hos Iren. „Adv. haeress.“ 3, 4, 2 følger „iudex eorum, qui iudicantur“ paa „salvator eorum, qui salvantur“.

²⁾ Hos Tertullian „De praescriptis haereticis“ 13 er dette kun formelt Tilfældet.

³⁾ Kun Antiochenum har foruden *éva* endnu *καί μονον ἀληθινον*, og Daabsymbolet i „Constit. apost.“ 7, 41 har *eis éva ἀγαπητον μονον ἀληθινον Deon παντοκράτορα, τον πατέρα του Χριστού*.

tio Pilati hos Tertullian „De virgg. vel.“ 1, saavel som ogsaa om „hunc passum, hunc mortuum *et sepultum*“ og „*fixum cruci*“ hos Tertullian „Adv. Prax.“ 2 og „De praescriptt. haerett.“ 13.

Det samme maa endvidere ogsaa siges om „*tertia die resurrexisset*“ og „*tertia die resuscitatum a mortuis*“ hos Tertullian „De praescriptt. haerett.“ 13 og „De virgg. vel.“ 1, om „*sedere ad dexteram Patrie*“ og „*sedentem nunc ad dexteram Patrie*“ hos Tertullian „Adv. Prax.“ 2, „De praescriptt. haerett.“ 13 og „De virgg. vel.“ 1 og om „*venturum iudicare vivos et mortuos*“ paa det første og paa det sidste af disse tre Steder.

Endelig maa endnu ogsaa „per *carnis* etiam *resurrectionem*“ hos Tertullian „De virgg. vel.“ 1 sammenlignes med Symbolets „*carnis resurrectionem*“.

Desforuden fortjener det at blive bemærket, at Udtrykket „in coelis *resumptum*“ hos Tertullian „Adv. Prax.“ 2, „in coelis *receptum*“ hos den samme i „De virg. vel.“ 1 og „in coelos *ereptum*“ ligeledes hos den samme i „De praescriptt. haerett.“ 13¹⁾, som allerede Hahn „Bibl. der Symbb.“ S. 19 Anm. 1 har bemærket, er mere eller mindre beslægtet med Udtrykket „*assumptus in coelum*“ i det nordafrikanske Symbol i de pseudoangustinske „Serm. ad Catech.“ 2, 3 og 4 og „Serm. de Symb. ctr. Judaeos“, etc. og synes at gaa tilbage til det²⁾.

Endvidere siger Irenæus i de Ord: Οὐτως δὲ καὶ τὸν κανὸνα τῆς πίστεως (han anfører dens Indhold kort derefter udførlig) ἐν ἑαυτῷ ἀκλινῇ ἔχων ὁ νόμος τοῦ βαπτίσματος εἰληφῇ (den i den katholske Kirke Døbte), τα μὲν ἐκ τῶν γραφῶν ὀνόματα καὶ τὰς λέξεις καὶ τὰς

¹⁾ Sml. endnu ogsaa Ordene: „in coelum est ereptus“ i Tertullians „Apolog.“ 21.

²⁾ „Assumptus est“ svarer til ἀναληφθέντα i en Del af de græske Symboler, hvilket Udtryk i de latinske Oversættelser af Philippopolitanum bliver gjengivet dels ved „receptum“ og „receptus est“ dels ved „assumptus“. S. Hahn, p. d. anf. St. S. 159 og Anm. 11.

παράβολας ἐπιγινώσκεται i „Adv. haeress.“ 1, 9, 4 og i de Ord: „neophytorum quoque sensum confirmare, ut stabilem custodiant fidem, quam bene custoditam ab ecclesia acceperunt“ i „Adv. haeress. V Praef.“, at Troesregelen er bleven modtagen af den katholske Kirkes Lemmer formedelst Daaben, d. v. s. ved deres Undervisning før den. Dette lægger unegtelig Meddelelsen eller Overleveringen (*παράδοσις*, „traditio“) af en Formel, som indeholdt de væsentligste Bestanddele af „regula fidei“, eller af en formuleret Troesbekjendelse i Katechumenatstiden (og dermed ogsaa Aflæggelsen af denne Bekjendelse før og ved Daaben) meget nær og bliver naturligst forstaaet herom, saa at *ὁ κανὼν τῆς πίστεως* paa det første af de to anførte irenæiske Steder (som hos Novatian og senere hos Augustin og Andre) er Troesregelen i engere Forstand, Symbolet.

d. Endelig maa der overhovedet siges, at det vanskeligt lader sig tænke, hvorledes „regula fidei“, hvis Fødested udelukkende eller dog fornemmelig Katechumen-Undervisningen maa have været, skulde have kunnet danne sig uden samtidig eller dog meget snart at føre til en Bekjendelsesformel, der udtrykte dens Sum, dens væsentlige Indhold, og som, lig „regula fidei“ selv, ganske naturlig sluttede sig til Døbeformelen og dens Grundvold, Daabens Indstiftelsesord, Math. 28, 19, tog den til sin Ramme og følgelig blev trinitarisk. Og dernæst maa der siges, at det, naar man vilde referere Troesregelens Indhold, var ganske umuligt at gjøre dette, uden tillige at angive Daabsbekjendelsens Indhold mere eller mindre fuldstændigt og formel frit og uden at bruge den ved Relationen som Støttepunkt og Ledetraad. Hint var umuligt formedelst begge Deles, Troesregelens og Daabsbekjendelsens, Forhold til hinanden med Hensyn til deres Indhold; dette var umuligt, fordi Daabsbekjendelsen forelaa Referenterne formuleret.

II. Men besad nu den nordafrikanske Kirke i den an-

den Halvdel af det andet Aarhundrede en Daabsbekjendelse, der var væsentlig identisk med den oldromerske, og var ligesaa den lilleasiatiske og den galliske og den alexandrinsk-egyptiske Kirke i denne Tid i Besiddelse af en saadan, saamaa naturligvis ogsaa den romerske have været det.

I Særdeleshed viser den Omstændighed, at Nordafrika dengang havde Symbolet, tilbage hertil. Thi den nordafrikanske Kirke var udelukkende eller dog fornemmelig en Datter af den romerske¹⁾ og maa som saadan ogsaa have modtaget Symbolet af den, omend de selvstændige og characterfulde Afrikanere senere modificerede det Modtagne i enkelte Punkter, i Særdeleshed deri, at de i den tredje Artikel flyttede Ledet om Kirken, „*sanctam ecclesiam*“, fra den anden Plads til Artikelens Slutning, og det paa den Maade, at de her forbandt det ved „*per*“ med de tre forangaaende Led, og fremdeles deri, at de i den første Artikel tilføjede Ordene „*universorum creatorem, regem coelorum, invisibilem et immortalem*“ til de Ord: „*Credo in Deum Patrem omnipotentem*“.

Et umiddelbart Vidnesbyrd for, at Rom i den anden Halvdel af det andet Aarhundrede besad et Symbol, som omfattede Mere end blot de Ord: „*Credo in Patrem et in Filium, et in Spiritum sanctum*“, have vi, som allerede Hahn, p. d. anf. St. S. 4, har seet, i Tertullians Ord i „De praescriptis haereticis“ c. 36: „*Videamus, quid didicerit (den romerske Kirke), quid docuerit, quid cum Africanis quoque ecclesiis confesserarit. „Unum Deum novit, creatorem universitatis, et Christum Jesum ex virgine Maria, filium Dei creatoris, et carnis resurrectionem*“. Vistnok siger Tertullian i disse Ord strengt taget kun, at den romerske Kirke kjender, har traditionelt modtaget, besidder og lærer de nævnte Troessætninger, og at de ere Tegn, hvorpaa Rom og de øvrige Kirker, ogsaa den afrikanske, kjende hinanden som Venner og som Lemmer af eet Samfund. Men

¹⁾ S. „*Quellen*“ B. III. S. 134—37.

besad den afrikanske Kirke, som vi have vist, i Tertullians Dage allerede siden længere Tid en Daabsbekjendelse, som indeholdt dem, saa synes den afrikanske Kirkelærer i sine Ord at maatte have havt dem for Øje ogsaa som Bestanddele af en for begge Kirker, den romerske og den afrikanske, fælles Troesbekjendelse. Hertil kommer fremdeles, at Ordet „contesserarit“ lægger det temmelig nær, at Tertullian har tænkt paa de af ham anførte Troessætninger som paa Dele af en for hans Kirke og den romerske Menighed fælles bestemt Troesformel¹⁾, — jeg siger: som paa Dele af en saadan Formel, thi han har aabenbart kun anført de tre fornemste Troessætninger, med Hensyn til hvilke de gnostiske Hæretikere stode i Modsætning til Kirken. Endelig minde ogsaa Udtrykkene „*ex virgine Maria*“ og „*carnis resurrectionem*“ os ligefrem om Symbolet. — Forevrigt har Modsætningen til Gnosticismen, hvori Tertullian har angivet de af ham anførte Troespunkter, aabenbart havt Indflydelse paa deres Skikkelse („*unum Deum*“, „*creatorem universitatis*“, „*filium Dei creatoris*“), saa at vi ikke maa slutte af hans Ord, at paa hans Tid det afrikanske Symbol har indeholdt Ordet „*unum*“ og det romerske „*creatorem coeli et terrae*“.

II. Spor af det kirkelige Daabssymbol før Irenæus og Tertullian.

1. Hos Melito af Sardes.

(+ mellem 170 og 180 e. Chr. F.)

Iblandt de Fragmenter af Skrifter af Melito af Sardes i syrisk Oversættelse, som Cureton har udgivet i sit „*Spicilegium Syriacum*“ (Lond. 1855, p. 31—33 og 49 s.) af to af de syriske Haandskrifter fra de nitriske Klostre i Ægypten paa British Museum, Cod. Syr. Add. 12, 156 (fra det sjette Aarhundrede)²⁾ og Cod. Syr. Add. 14, 533 (fra det syvende eller

¹⁾ „*Tessera*“ betegner nemlig den lille Tavle, hvorpaa Gjæstevener, og det Tegn og den Parole, hvorpaa de til een Hær hørende Soldater kjendte hverandre.

²⁾ S. over dette Haandskrift Cureton „*Corpus Ignatianum*“ S. 352

ottende Aarhundrede)¹⁾, og som derefter Otto har optaget i det ifor udkomne niende Bind af sit „Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi“²⁾, findes to Fragmenter af Melitos *Λογος εις το παθος*³⁾, hvis andet i latinsk Oversættelse lyder, som følger:

„Hic est qui coelum et terram fecit et initio cum patre hominem formavit, ipse qui per legem et prophetas praedicatus est, ipse qui in virgine corporatus est, ipse qui in ligno suspensus est, ipse qui in terra sepultus est, ipse qui e mortuis surrexit et adscendit ad altitudinem coeli et sedet ad dextram Patris“ (Cureton, p. d. anf. St. p. 51, Otto, p. d. anf. St. 501 og 423).

Disse Ord minde os uvilkaarligt om den anden Artikels Led fra det andet af indtil det næstsidste. Intet af disse Led mangler jo i dem, naar undtages Ledet om Nedfarten, som dog heller ikke nævnes i noget af de os levnedes østerlandske Daabssymboler, Privatsymboler og Relationer af Troesregelen og kun findes i nogle ganske faa østerlandske Synodalsymboler⁴⁾; og Ledenes Rækkefølge er hos Melito den selvsamme, som i Symbolet. Ligesaa minde Fragmentets første Sætninger os om, hvad vi i de østerlandske Daabssymboler og i

og W. Wright „Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum“ Part. II. p. 639.

¹⁾ S. angaaende dette Haandskrift Cureton, „Spic. Syr.“ p. 98.

²⁾ Ogsaa Pitra har optaget den i sit „Spicilegium Solesmense“ T. II. p. LVI—LX, ihvorvel ikke alle. De tre sidste Fragmenter, de to af Melitos *Λογος εις το παθος* og et tredje meget kort Fragment mangle nemlig hos ham, rimeligvis fordi han ansaa deres Ægthed for tvivlsom (s. den følg. Anm.).

³⁾ Disse to Fragmenter (samt det paa dem følgende ganske korte Fragment) bære Overskriften: „Af Melito, Biskop i Staden Attica“. At de imidlertid hidrøre fra Melito af Sardes, fremgaar deraf, at nogle Ord i det første, længere (*ὁ θεος πατορθεν υἱο δεξιᾶς Ἰσραηλτιδος*) citeres af Anastasius Sinaita (levede i den anden Halvdel af det sjette Aarhundrede) i hans mod Akephalerne rettede Skrift *Ὁδηγος* under Melitos Navn.

⁴⁾ Det tredje sirmiske, det nicenske og det constantinopolitanske fra 360.

Relationerne af Troesregelen hos det andet og tredje Aarhundredes Fædre læse om Verdens Skabelse ved Sønnen, saavel som ogsaa om, hvad der paa det sidstnævnte Sted ytres om Forudforkyndelsen af hans Komme ved Propheterna. Saaledes heder det f. Ex. i det jerusalemiske Daabssymbol hos Cyrillus af Jerusalem: *ὅτι οὐ τα πάντα ἐγένετο*, i det antiochenske Daabssymbol: *ὅτι οὐ καὶ οἱ αἰῶνες κατηρτίσθησαν καὶ τα πάντα ἐγένετο* og i det cypriiske Daabssymbol hos Epiphanius: *ὅτι οὐ τα πάντα ἐγένετο, τα τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τα ἐν τῇ γῇ*, og saaledes siger Origenes i sin Relation af Troesregelen i „De principiis“ Lib. I Praef. § 4 ss.: „Et quod hic Deus in novissimis diebus, sicut per prophetas suos ante promiserat, misit Dominum nostrum Jesum Christum —. Qui cum in omnium conditione Patri ministrasset (per ipsum enim omnia facta sunt), novissimis temporibus se ipsum exinaniens homo factus incarnatus est“, og læse vi i Irenæus's Relation af Troesregelen i „Adv. haeress.“ 1, 10, 1 de Ord: *καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον, το δια τῶν προφητῶν κέκληνκος τας οἰκονομίας καὶ τας ἐλευθείας κ. τ. λ.* og i hans Relation af Troesregelen i „Adv. haeress.“ 3, 4, 2 de Ord: „In unum Deum credentes, fabricatorem coeli et terrae et omnium, quae in eis sunt, per Christum Jesum, Dei Filium“. Ja, ogsaa om den første Artikel mindes vi ved Fragmentets Begyndelse: *Οὗτος ἐστὶν ὁ ποιησας τον οὐρανον καὶ την γην*. Muligt derfor, at Melitos Ord gaa tilbage til det kirkelige Daabssymbol, saaledes som dette dengang lød i Lilleasien, at de ere en uvilkaarlig, fri, antydende Reproduction af en Del af det. At Daabssymbolet paa den gamle sardianske Biskops Tid i hele Kirken og specielt i hans Hjem Kirke, den lilleasiatiske, indeholdt betydelig Mere end de tre guddommelige Navne, hvorpaa der debtes (s. Just. Martyr Apol. I, 67), saa at hans

Ord kunne staa i Relation til det, have vi ovenf. i No. I S: 615—27 vist.

Forevrigt nævnes ogsaa i det første længere Fragment af Melitos *Λογος εις το παδος* hos Cureton og Otto og i Fragmentet af hans Tractat *Περί πιστεως* hos dem de samme Grundfacta, som i det omtalte kortere, og det væsentlig i de samme Udtryk, omend ikke, som her, allesammen paa eet Sted og saaledes, at de alle følge umiddelbart paa hverandre. Saaledes begynder det førstnævnte Fragment med de Ord: „Hic est qui in virgine corporatus est, in ligno suspensus et in terra sepultus est, neque putruit: is qui a mortuis surrexit“, saaledes heder det fremdeles i Fragmentet af Tractaten *Περί πιστεως* henimod Slutningen: „ipse qui in ligno suspensus est, ipse qui in terra sepultus est, ipse qui apostolis apparuit, ipse qui in coelos sublatus est, ipse qui ad dextram patris sedet“, saaledes heder det endelig i Begyndelsen af det samme Fragment: — mentem perfectam, verbum Dei. Ipse est, qui ante lucem genitus est, ipse est creator cum patre, ipse est formator hominis, ipse est qui in omnibus omnia erat; ipse est qui in patriarchis patriarcha erat, in lege lex“ etc. (sml. med de sidste Ord Tertullians Ord i Relationen af Troesregelen i „De praescript. haeretic.“ c. 13: „in nomine Dei varie visum patriarchis, in prophetis semper auditum“).

Skulde det andet Fragment i Melitos *Λογος εις το παδος* ikke staa i nogen Relation til Daabssymbolet, saa vilde det — saavel som ogsaa de to første af de netop anførte tre Steder og de Steder af samme Character, som vi ikke sjelden mede hos de første Aarhundredes Kirkelærere overhovedet — dog i det Mindste vise, hvor overordentlig let, hvor uvilkaarlig just den Række af Kjendsgjerninger i Christi Frelserliv, der opføres i det, traf sammen (som Complexet af Grundkjendsgjerningerne i dette Liv), og hvor nær det derfor laa, at den blev tilføjet til Sønnens Navn i den til Døbeformelen

syvarende oprindelige Daabsbekjendelse, og hvorledes det paa Grund heraf er saare rimeligt, at denne Tilføjelse er skeet allerede meget tidlig, længe før Melitos Dage.

2. Hos Justinus Martyr

(+ mellem 161—68 e. Chr. F.)

1. Justinus Martyr siger i sin „Dialogus cum Tryphone Judaeo“ n. 85: *Κατα του ὀνόματος αὐτου τουτου του υἱου του θεου και πρωτοτοκου παθης κτισεως και δια παρθενου γεννηθεντος και παθητου γενομενου ανθρωπου, και σταυρωθεντος ἐπι Ποντιου Πιλατου ὑπο του λαου ὑμων και αποθανοντος και αναβαιντος ἐκ νεκρων και αναβαιντος εἰς τον οὐρανον παν δαιμονιον ἐξοριζομενον νικαται και ὑποτασσεται.*

Med Rette bemærker Otto til disse Ord (Just. Opp. T. II, p. 239): „Brevis haec Christi historia non videtur temere addita esse; respiciuntur fortasse antiquae formulae exorcizandi. Origenes c. Celsum I c. 6: *Οὐ γαρ κατακλήσεσιν* (ved magiske Formler) *ἰσχυειν δοκουσιν* (de Christne, hvad Celsus havde paastaaet), *ἀλλα τῷ ὀνοματί Ἰησου μετα της ἀπαγγελίας των περι αὐτον ἱστοριων*“. Sml. endnu ogsaa Origenes's Ord: *σαφες, ὅτι Χριστιανοὶ οὐδεμὴ μελετῇ ἐπιδῶν χρωμενοὶ ἐντυγχανουσι, ἀλλα τῷ ὀνοματί του Ἰησου και ἄλλων λογῶν πεπιστευμενων κατὰ την θείαν γραφήν* i Slutningen af det samme Capitel.

Betjente de Christne sig altsaa allerede paa Justinus Martyrs Tid ved Djævlenddrivelser af Besværgelsesformler, der foruden Jesu Christi, Guds Søns, Navn ogsaa indeholdt Hovedfacterne i Hans Liv: Hans Fødsel af Jomfruen, Hans Korsfæstelse under Pontius Pilatus og Død, Hans Opstandelse og Hans Himmelfart¹⁾, hvorledes skulde de da dengang med Hen-

¹⁾ Omos „videtur“ og „fortasse“ ere for svage, thi Justinus's Ord: *και δια παρθενου — εἰς οὐρανον* vilde slet ikke være motiverede,

syn til Spørgsmaalene ved Daaben have været fornejt med det blotte: „Tror du paa Guds Søn?“ eller: „Tror du paa Herren, Jesum Christum, Guds enbaarne Søn?“ og ikke fejlet dertil Grundkjendsgjærningerne i hans Frelserliv?

2. En meget ejendommelig Bestanddel af Daabsbekjendelsen er Tidsbestemmelsen ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, „sub Pontio Pilato“, som i den græske Kirke og i den ældre Tid ogsaa i den latinske blev tilføjet til „korsfæstet“ (σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, „crucifixus“ eller „crucifixus est sub Pontio Pilato“ eller „sub Pontio Pilato crucifixus“ eller „crucifixus est“). Det er nu mærkeligt at se, hvor hyppigt denne Tidsbestemmelse møder os i det andet Aarhundrede og især hos Justinus Martyr i Forbindelse sædvanlig med ὁ σταυρωθεὶς, undertiden dog ogsaa med „passus“ om Jesus Christus, hvorledes dengang ὁ σταυρωθεὶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου og „passus sub Pontio Pilato“ optræder som en udpræget og staaende Betegnelse af Herren, især det Første. S. Stederne: Τον διδασκαλὸν τε τούτων γενομένον ἡμῖν καὶ εἰς τοῦτο γεννηθέντα Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, Just. Mart. Apol. I c. 13, καὶ ἐκ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου — ὁ φωτισζόμενος λουεῖται, p. 8. St. c. 61, ἐπορκίζοντες κατὰ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, Apol. II c. 6, ἐξορκιζόμενα κατὰ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, τοῦ γενομένου ἐπιτροπὸν τῆς Ἰουδαίας ὑποτασσεται, Dial. c. Tryph. c. 30, Καὶ νῦν ἡμεῖς οἱ πιστεύοντες ἐπὶ τὸν σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου Ἰησοῦν κυρίον ἡμῶν κ. τ. λ., p. 8. St. c. 76, καὶ σταυρωθέντος τοῦ σταυρωθέντος.

ifald han ikke havde haft en Formel for Øje, hvori Christi Historie fra hans Fødsel af indtil hans Himmelfart var berørt, og Origenes's Ytringer vise os jo, at der ialfald i den første Halvdél af det tredje Aarhundrede gaves Exorcisationsformler, der indeholdt dem.

ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, p. s. St. c. 85 (s. ovenf. S. 633),
 τον σταυρωθέντα λέγεις ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου;
 det af Ruinart udgivne græske Mart. S. Ignat. c. 2, hvis Ægt-
 hed dog er omtvistet, „qui et passus est sub Pontio Pi-
 lato“, „et passus sub Pontio Pilato“, Iren. „Adv. hæress.“
 2, 32, 4. 3, 12, 9 og 3, 4, 2. Sml. endnu ogsaa de Ord:
 Ἀληθῶς ἐδιδώχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου i Ignat. ad
 Trall. c. 9 kort. Rec. og de Ord: ἀληθῶς ἐπὶ Ποντίου
 Πιλάτου καὶ Ἡρώδου τετραρχοῦ καθελώμενον ὑπὲρ
 ἡμῶν ἐν σαρκὶ i Ignat. ad Smyrn. c. 1 kort. Rec.¹⁾
 Skulde ikke derfor ὁ σταυρωθεὶς ἐπὶ Ποντίου Πιλά-
 του paa de anførte Steder gaa tilbage til Daabssymbolet?
 Eller skulde man dog ikke i det Mindste af dem turde drage
 den Slutning, at det dengang allerede har været optaget i det?
 At det paa Justins Tid har udgjort en Del af den Formel,
 der blev brugt ved Djævlenddrivelser, synes at gaa frem af
 hans Ord i Apol. II c. 6 og Dial. c. Tryph. c. 30 og 85
 (sml. ogsaa c. 76).
 3. Ligesom hos Melito, saa finde vi ogsaa hos Justin
 enkelte Steder, om hvilke det ovenf. S. 630 ff. Ytrede maa si-
 ges. Saadanne Steder ere f. Ex. Stedet: Τῶν δὲ καὶ τον
 λογον, ὁ ἐστὶ πρῶτον γεννημα του Θεου, ἀνευ ἐπιμ-
 ξίας φασκεῖν ἡμᾶς γεγέννησθαι, Ἰησοῦν Χριστον, τον
 διδασκαλον ἡμῶν, καὶ τοντον σταυρωθέντα καὶ
 ἀποθανόντα καὶ ἀναστάντα ἀναληλυθέναι εἰς
 τον οὐρανον κ. τ. λ. Apol. I c. 21, og Stedet: δια
 παρθενου ἀνδρῶπος ἀπεκυηθη καὶ Ἰησοῦς ἐπονο-
 μασθη, καὶ σταυρωθεὶς ἀποθανὼν ἀνέσθη καὶ
 ἀνελήλυθεν εἰς οὐρανον, p. s. St. c. 46.

4. I Apol. I c. 52 siger Justin: Δυο αὐτου παρουσιας
 προεκηρυξαν οἱ προφηται, μιαν μεν την ἤδη γενομενην,

¹⁾ Ogsaa de Ord: του σταυρωθεντος ἐπὶ Ποντίου Πι-
 λατου καὶ Ἡρώδου i „Constit. apost.“ 6, 30, 5 kunne endnu sam-
 menlignes.

